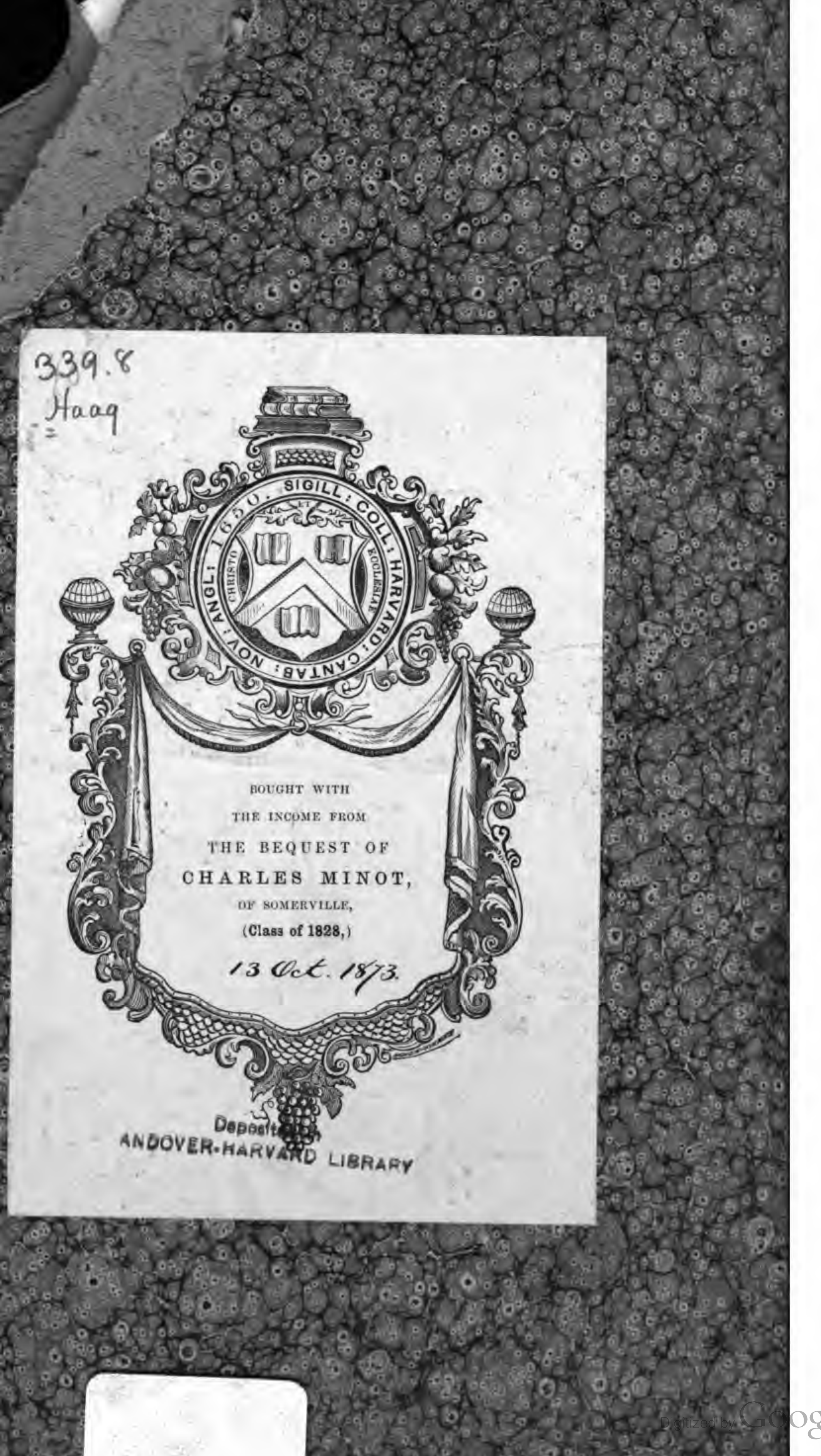

Harvard Depository
Brittle Book


SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE



THÉOLOGIE BIBLIQUE

SAINT-DENIS. — TYPOGRAPHIE DE A. MOULIN.

THÉOLOGIE BIBLIQUE

OUVRAGE POSTHUME

D'EUGÈNE HAAG

L'un des auteurs de la *France Protestante*, auteur de *l'Histoire des Dogmes*, etc.

PUBLIÉ PAR

Athanase (Emmanuel) Orentin

ATH. COQUEREL FILS ET O. DOUEN

PARIS

JOËL CHERBULIEZ, LIBRAIRE-ÉDITEUR

33, rue de Seine

1870

1873, Oct. 13.
Minot Fund.

NOTICE

SUR

MM. HAAG ET LEURS TRAVAUX.

S'il fallait en croire la plupart des critiques, notre siècle ne connaîtrait plus ces longs labeurs, ces solides vertus, cette simplicité austère, ce désintéressement à toute épreuve qui ont été le mérite commun de tant d'hommes éminents du passé. Le culte passionné de la fortune, l'amour de l'éclat et du bruit, la recherche hâtive du succès, la soif immodérée des jouissances grossières, voilà, dit-on, les seuls mobiles qui animent les hommes de notre génération. Où sont les Bénédictins du présent siècle, demande-t-on? Où sont les vies laborieuses et cachées? Où trouver encore des caractères inébranlables dans la fermeté et dans l'indépendance? — Certes, nous ne sommes pas de ceux qu'on voit toujours disposés à louer tout

ce qui se fait de leur temps ; nous reconnaissons franchement les imperfections et les défauts de notre époque, mais nous ne pouvons nous empêcher de constater de grandes exagérations dans le langage que tiennent à cet égard les prôneurs des temps passés, *laudatores temporis acti.* Oui, même dans ce siècle où les intérêts matériels ont pris un développement si excessif, il s'est rencontré, il se rencontre encore des hommes uniquement préoccupés des progrès de la science et de la vérité ; il s'est rencontré des hommes qui ont préféré les joies sévères et très-modestes d'un travail utile à toutes les séductions du succès et de la gloire.

Eugène et Emile Haag ont été de ces hommes-là. Il est infiniment rare de trouver deux frères aussi étroitement unis et qui aient mis en commun avec une abnégation si complète leurs intérêts et leurs ambitions. On a cité souvent l'exemple des deux Corneille qui vivaient ensemble et se rendaient tous les jours des services réciproques dans leurs travaux littéraires, avec un entier dévouement. Les frères Haag, quant à l'affection mutuelle, ne leur furent nullement inférieurs. Ils ne pouvaient vivre longtemps l'un sans l'autre. Quand Eugène fut nommé professeur de littérature française à l'École de commerce de Leipsick, Emile obtint la chaire d'économie politique à la même École. Quand Eugène quitta Leipsick pour venir se fixer à Paris, Emile ne tarda pas à l'y suivre. Et quand Emile, dont la santé était

fortement ébranlée depuis longtemps, succomba en mai 1865, Eugène ne put soutenir ce rude coup. Il tomba malade et sa santé resta brisée à toujours. Cette union profonde qui confondait, pour ainsi dire, deux existences, se manifestait jusque dans les détails les plus insignifiants en apparence. Ainsi, quand on rencontrait au bas d'un article de journal cette signature *E. Haag*, il était imposible de dire si elle appartenait à Eugène ou à Emile. Peu leur importait; chacun était également prêt à répondre des affirmations de l'autre si elles étaient contestées, ou à lui en céder l'honneur si elles obtenaient quelque succès.

C'est à Montbéliard que naquirent les deux frères, Eugène en 1808, Emile en 1811. Ils gardèrent, toute la vie, pour leur province natale un très-vif attachement, et n'en parlèrent jamais sans émotion. Nous trouvons dans le journal *le Bon sens* une série d'articles sur le comté de Montbéliard qui s'ouvrent par une description charmante du site pittoresque où s'élève la ville. On voit bien que c'est un enfant du pays qui parle :

« La ville de Montbéliard, écrit Emile Haag, située au confluent de l'Allau et de la Luzine, occupe un vallon resserré que parcourait cette dernière rivière avant que son cours sinueux eût été détourné, vers le milieu du quatorzième siècle, pour faire place aux nombreux agrandissements que la ville reçut depuis. Son horizon, quoique borné, est varié et pittoresque. Au nord, la chaîne bleuâtre des Vosges; au midi, la chaîne du Jura, qui

vient, en s'abaissant par ondulations, jusqu'aux portes de la ville; et sur ses flancs, des prolongements de ces mêmes chaînes de montagnes bornent sa perspective. Le laisser aller, pour ainsi dire, de ses rivières et de ses ruisseaux, la douce verdure de ses prairies, le pampre de ses côteaux, l'heureuse fertilité de son sol, les nombreux villages que l'on voit épars çà et là, soit à l'ombre des forêts, soit au pied de roches grisâtres, ne lui laissent rien à envier aux plus gracieux paysages de la Suisse. Les points culminants du panorama sont le *Ballon*, dans les Vosges et le *Chasseral*, dans le Jura; ces deux montagnes conservent pendant sept mois de l'année leur manteau de neige. » (N° du 16 janvier 1838).

Si la ville de Montbéliard ne manque pas d'originalité, l'histoire du pays n'est pas moins exceptionnelle. Le *Comté*, plusieurs fois occupé par les Français, ne fut définitivement cédé à la France par la maison de Wurtemberg qu'en 1796. Mais déjà, en 1793, le conventionnel Bernard de Saintes avait pris possession de la ville au nom de la république française. Le petit pays de Montbéliard s'honore d'avoir donné naissance à des savants de divers ordres, à des naturalistes tels que le grand *Cuvier*, son frère *Frédéric Cuvier*, *Duvernoy*, *Laurillard* et à beaucoup de théologiens protestants, dont le plus bizarre fut le duc *Georges de Wurtemberg*, qui avait trouvé le loisir de lire 1500 fois la Bible entière. Ce prince cultiva avec passion la philosophie de Descartes, publia des ouvrages sur l'Apo-

calypse et un traité *Sur la manière de comprendre la Bible*.

Les frères Haag sont dignes de grossir la liste des illustrations de leur pays. Ils avaient été préparés à la vie de travail et de persévérants efforts, qu'ils ont menée plus tard, par une forte éducation. Leur mère, restée veuve de bonne heure, dans une situation de fortune très-restreinte, était « une de ces femmes dont « l'intelligence et le cœur prévoient et assurent l'ave- « nir d'un enfant. Elle eut l'influence la plus déci- « sive sur les premières années de son fils aîné. » Au reste, elle n'avait qu'à suivre les traditions locales pour imposer à ses fils une dure austérité. Au moyen âge, pour inspirer aux enfants du pays une salutaire horreur de la mauvaise conduite et du crime, on les faisait assister aux exécutions capitales, et pour mieux graver dans leur mémoire les instructions et les leçons qu'ils avaient dû recevoir de ce hideux spectacle, aussitôt après le supplice, on les fouettait sur place, et jusqu'au sang. C'était là, il faut l'avouer, un système d'éducation barbare; il est fort heureux sans doute, que ces mœurs sauvages se soient adoucies; mais on doit reconnaître que certains caractères en sortaient solidement trempés. Eugène Haag, tout en blâmant cette manière d'éveiller les consciences, ne pouvait s'empêcher de redire avec une sorte de satisfaction « qu'il y avait là quelque chose de lacédémonien. »

Bien qu'élevés ensemble, les deux frères montrèrent

bientôt des tempéraments divers. Émile était plus littéraire, plus français peut-être, avait un goût plus délicat pour la poésie et pour l'art, mais sa santé était plus faible. Eugène était plus rude et plus robuste de corps et d'esprit. Pendant quelques années il se trouva journellement à la Bibliothèque de l'Institut, assis à la même table où travaillait Proudhon. Une certaine analogie dans le tour de l'esprit, leur dédain des conventions et des formes les rapprocha. Ils s'estimaient l'un l'autre, quoiqu'ils fussent loin de s'entendre sur tous les points. La franchise frondeuse et la crudité des termes plaisaient également au paradoxal penseur Franc-Comtois, et à son voisin de travail et d'origine, le critique de Montbéliard.

Eugène eût toujours une passion énergique et dominante pour l'étude. Cependant elle n'étouffait pas en lui les sentiments du cœur; il avait le plus sincère attachement pour ses amis, et nous avons vu quelle affection profonde et tendre l'unissait à son frère. Après avoir fait tous les deux leurs études au collége de Montbéliard, ils allèrent à Strasbourg où l'aîné assista aux cours de la Faculté de théologie tandis que le plus jeune suivait ceux de la Faculté de droit. Mais le premier n'exerça jamais les fonctions de pasteur, de même que le second ne devint ni avocat, ni magistrat. Eugène subit avec succès ses examens théologiques, mais la thèse qu'il présenta à la fin de ses études ayant soulevé quelques objections, il en écrivit une seconde qui fut également

repoussée. Dans ces deux thèses, le jeune théologien n'avait pu s'empêcher de s'exprimer avec trop de franchise sur les questions politiques qui agitaient alors les esprits. Il renonça dès-lors à la pratique du saint ministère pour se vouer tout entier à l'étude.

Il dirigea pendant trois ans, avec un pasteur alsacien, un pensionnat de garçons à Cernay; il donna pendant ce temps quelques prédications. Il se rendit ensuite en Allemagne et fut chargé, pendant quelques années, d'un cours de littérature française à l'école de commerce de Leipsick. Ces fonctions l'amenèrent à publier dans cette ville son premier ouvrage, *Cours complet de langue française*, en quatre parties (1834-36, in-8°) [1]. Ce long travail fut bientôt suivi d'un second : *Vues classiques de la Suisse,* d'après Zschokke (1836-37, in-8°).

Quant à Émile, après avoir été précepteur en Pologne pendant deux ans, il professa, comme nous l'avons dit, l'économie politique à l'Ecole de Leipsick. Un de ses premiers ouvrages fut un volume de *Satires*

[1] 1re partie. — *Grammaire française,* sur un plan entièrement nouveau, suivi d'exercices sur toutes les difficultés de la grammaire et de la syntaxe, par Haag et Feller.

2e partie. — *Cours complet d'analyses,* renfermant analyses grammaticales, analyses grammaticales raisonnées et analyses logiques, et suivi d'un dictionnaire des difficultés de la langue française.

3e partie. — *Dictionnaire complet des synonymes de la langue française,* suivi d'un dictionnaire des homonymes et des paronymes.

4e partie. — *Lectures françaises.* Morceaux choisis des meilleurs auteurs dans les différents genres de littérature. Ouvrage destiné aux Ecoles supérieures, aux Instituts de commerce et aux Pensionnats.

et Poésies diverses (Paris, 1844, in-18), dont il s'était proposé de faire une seconde édition sous ce titre : *Mes péchés de jeunesse.* Les poésies que renferme le volume sont précédées d'une sorte de préface où l'auteur expose sa théorie de la versification. Il regrette beaucoup la liberté dont jouissaient nos anciens poètes au point de vue de la rime, de l'élision, des accents, etc., et il est fort loin de voir dans Malherbe le réformateur de la poésie française.

Voici comment il s'exprime dans une boutade intitulée : *La poésie est morte.*

La Poésie est morte, et si j'en crois nos pères,
Elle est morte sans héritières,
Depuis bien des centaines d'ans :
La Mort l'aura broyée âme et corps sous ses dents.
Elle est morte de mort violente,
Morte d'ennui, de fièvre lente,
De trop d'amour, que sais-je enfin ?
Malherbe fut son médecin,
Despréaux son apothicaire,
Et notre sublime Voltaire,
Ne lui donna point le haut bout,
Dans son pauvre *Temple du Goût*.

Il faut l'avouer, c'est bien là une boutade et comme dans toutes les boutades, on doit y faire la part de l'exagération. Une langue est comme un être vivant; elle obéit, elle aussi, à la loi du développement; elle ne peut avoir les mêmes formes dans sa maturité et dans sa jeunesse; or, la poésie française entendue ainsi que le voulait Emile Haag ressemble à une

femme d'âge plus que mûr, habillée en petite fille. Béranger, à qui l'auteur des *Satires et Poésies diverses* avait offert son volume, lui répondit, en le remerciant, par ces paroles aussi justes que spirituelles : « Quant à ces vers, ils contiennent trop d'esprit et « d'idées pour ne pas se faire pardonner certaines « infirmités, fruits du caprice paternel. » (Passy, 24 févr. 1847.)

En 1836, les deux frères quittèrent Leipsick pour venir se fixer à Paris. Les premières années de leur séjour dans la capitale furent difficiles; ils eurent à lutter contre une gêne très-grande et durent chercher des ressources dans les travaux littéraires les plus variés; ils firent des traductions de divers ouvrages allemands, anglais, polonais, et prirent part à la rédaction de plusieurs journaux, notamment le *National*, l'*Époque* et le *Bon Sens* dirigé par M. Louis Blanc. Eugène fut même rédacteur d'un journal de médecine homœopathique avec le docteur Roth. Pendant trois ans il publia le *Disciple de Jésus-Christ*, qu'il a de nouveau dirigé il y a peu d'années, et le *Lien*, journal des Eglises réformées de France, s'honore de l'avoir eu aussi pour directeur pendant quelques mois en 1843. Les connaissances d'Eugène Haag étaient aussi étendues que variées; aucun travail ne le rebutait; il était capable d'acquérir, en peu de temps, dans n'importe quelle science, des connaissances précises et même étendues. Ainsi, le duc d'Orléans, voulant se procurer des renseignements exacts sur

'art militaire en Allemagne, on s'adressa de sa part à Eugène Haag, et pendant quelque temps, toutes ses études se rapportèrent à ce sujet, si éloigné de ses occupations habituelles. Il écrivit en outre pour l'*Encyclopédie des gens du monde*, un grand nombre d'articles dont plusieurs sont cités parmi les plus remarquables de ce recueil. Quelque temps auparavant, il avait travaillé, sous les auspices de M. Lajard, à l'*Histoire littéraire de la France*. Enfin, il participa longtemps à la rédaction de la *Revue germanique*. De cette époque datent ses *Vies de Luther* (Valence, 1839, in-18) et de *Calvin* (Paris, 1840, in-18); sa traduction de l'*Opinion de Milton sur la Trinité* (*ib.*, 1842, in-12). Quant à Emile, il traduisait de l'anglais la *Vie de l'archevêque Cranmer*, par Ch. Webb Le Bas, professeur au Collége des Indes orientales. (Paris, 1843, 2 vol. in-18).

J'ai hâte d'arriver à l'ouvrage le plus considérable des deux frères, à cette *œuvre immense* qui, selon l'heureuse expression de M. Michelet, *a ressuscité un monde, la France protestante*. Un soir que les deux frères s'entretenaient ensemble de leurs études favorites, Emile proposa à Eugène d'écrire un dictionnaire biographique des protestants de France. Les recueils alors existants leur consacraient à peine trois cents articles qui, en général, étaient peu exacts; et il semblait juste, nécessaire de leur en destiner beaucoup plus. L'ouvrage, cependant, ne devait comprendre d'abord que deux ou trois volumes in-8°; mais il ne tarda pas à prendre un déve-

loppement bien plus grand. La *France protestante* contient en effet au moins deux mille articles, et si l'on compte les noms de tous les protestants dont il y est fait mention, on ne reste guère au-dessous de dix mille. Ces chiffres, déjà considérables, le seront encore bien davantage quand aura paru, sous les auspices de la Société de l'histoire du protestantisme français, le supplément qui doit achever et couronner l'œuvre, et dont a bien voulu se charger M. Henri Bordier, auteur avec M. Charton de l'excellente Histoire de France, *racontée d'après les documents originaux et figurée par les monuments de l'art de chaque époque.* Rétablir les faits qui avaient été dénaturés, remettre en lumière ceux qu'on avait ignorés, ou méconnus, reconstruire sur des preuves authentiques trois siècles d'histoire, restituer à la patrie commune bien des gloires inconnues où injustement obscurcies, telle fut la tâche énorme dont les deux frères poursuivirent seuls, pendant quinze années, avec une abnégation au-dessus de tout éloge, le laborieux accomplissement. Ils se partagèrent le travail. Emile s'occupa des poètes et des artistes protestants et si cette portion du livre devait être la plus restreinte, elle en fut aussi la plus neuve; tout était à faire sur ce sujet. Emile Haag sut prouver par des faits nombreux et significatifs combien est mal fondé le préjugé vulgaire d'après lequel la réforme et le libre examen seraient stériles dans le domaine du beau. Les personnages politiques, les théologiens, les écrivains de tout genre, c'est-à-dire la grande majo-

rité des biographies furent du domaine d'Eugène.

Rien ne put détourner les deux frères de leur gigantesque entreprise, ni les difficultés matérielles, très-considérables et sans cesse renaissantes, ni les révolutions qui changeaient autour d'eux la royauté en république, et de la république faisaient un empire, ni les sacrifices personnels auxquels leur travail les condamnait. Souvent Eugène Haag fut prié d'abréger l'ouvrage, il s'y refusa toujours avec une imperturbable persévérance. « Je ne sais, disait-il, s'il nous sera « donné de terminer notre *France protestante*, mais il « vaut mieux mille fois pour elle demeurer inachevée « qu'être finie avec moins de détails et de préci- « sion historique. » Malheureusement, le public ne témoignait pas un intérêt suffisant à la publication de l'œuvre, et l'éditeur, M. Joël Cherbuliez, hésita plus d'une fois à la continuer. Deux volumes sur neuf furent publiés aux frais des auteurs. Longtemps, il sembla que la *France protestante*, faute de ressources, resterait un monument inachevé. Les amis de la science historique et ceux du protestantisme s'émurent de cette situation. Sur la proposition des pasteurs *Douen*, *Puaux* et *Ath. Coquerel fils*, une conférence pastorale, tenue à Paris en 1859, nomma une Commission chargée : 1° de recommander au public français et étranger le *Livre d'or* du protestantisme français; 2° d'offrir à MM. Haag un témoignage de la gratitude des protestants français pour le zèle, la haute capacité et le dévouement dont ils avaient fait preuve en entreprenant et en menant à

bonne fin un si vaste travail. — La Commission, composée des pasteurs Juillerat, GrandPierre, Ath. Coquerel fils et A. Mettetal, s'acquitta de son mandat. Elle rédigea deux circulaires dont l'une fut envoyée à tous les pasteurs de France et l'autre aux protestants de Paris. Plusieurs Eglises répondirent par des dons plus ou moins considérables. En voici la liste : Paris, Lyon, le Hâvre, Nîmes, Mulhouse, Nantes, Bergerac, Montpellier, Valence, Sauve, Cros, Lavoulte, Pignan, Strasbourg, Vallon, Vauvert. Quand la souscription fut close, MM. GrandPierre et Ath. Coquerel fils, délégués par la Commission et accompagnés de M. Henri Bordier, qui les avait puissamment secondés dans leurs efforts, se rendirent au domicile des frères Haag et leur remirent, avec une somme de dix mille francs, deux albums richement reliés, contenant les noms des souscripteurs et portant ces mots sur la couverture :

A M. E. HAAG, TÉMOIGNAGE DE GRATITUDE
OFFERT PAR LES PROTESTANTS DE FRANCE, 1861.

La première page portait cette dédicace :

SOUSCRIPTION EN L'HONNEUR
DE
MESSIEURS EUGÈNE ET ÉMILE HAAG
AUTEURS DE
LA FRANCE PROTESTANTE
TÉMOIGNAGE DE GRATITUDE

OFFERT

PAR LES PROTESTANTS DE FRANCE

AUX DEUX SAVANTS FRÈRES

A QUI LES FAMILLES PROTESTANTES FRANÇAISES

DES XVI[e], XVII[e] ET XVIII[e] SIÈCLES

SONT REDEVABLES

D'AVOIR CONSACRÉ LE SOUVENIR

DE LEUR PIÉTÉ, DE LEURS SOUFFRANCES ET DE LEURS TRAVAUX

PAR

UN GRAND MONUMENT HISTORIQUE.

En Angleterre, où l'usage d'offrir à tout personnage qui a rendu quelque service exceptionnel, ce qu'on appelle un *testimonial* de la reconnaissance publique, a passé dans les mœurs, la somme remise à MM. Haag paraîtra singulièrement faible; mais en France, ce que la démarche avait de rare et de nouveau compensait en quelque sorte l'insuffisance du don.

La *France protestante* avait du reste été appréciée, dans plusieurs journaux ou revues, par divers écrivains. M. Charles Coquerel, l'auteur de l'*Histoire des Églises du désert*, avait le premier attiré l'attention sur cette importante publication, dans une série d'articles qui parurent dans le *Lien*. M. Prévost-Paradol, dans le *Journal des Débats*, M. Taxile Delord, dans le *Siècle*, M. Ch. Drion, dans la *Revue de l'instruction publique*, en parlèrent avec éloges. On sait déjà ce que M. Michelet en a dit. Enfin le vénérable M. Vidal, pasteur à Bergerac, dont le

talent poétique est bien connu de nos Églises, dédia aux deux frères un petit poème qui commence ainsi :

Frères, honneur à vous! La France protestante
Admire vos efforts, votre labeur pieux,
Et des enfants émus la voix reconnaissante
Applaudit à l'œuvre savante
Qui fait revivre ainsi les noms de leurs aïeux...

Les deux frères sont morts sans avoir pu achever leur œuvre. Le travail très-ingrat des tables des matières est à faire, le *Supplément*, qui doit contenir des rectifications et surtout des additions nombreuses, est à publier, et c'est un devoir pour tous d'aider, dans cette lourde tâche, M. Henri Bordier et la Société de l'Histoire du protestantisme français qui, dès la première année de son existence, avait pris sous son patronnage l'ouvrage de MM. Haag.

Au reste, cette Société doit beaucoup aux deux frères. Eugène Haag fut, avec MM. Charles Weiss, Charles Read et le soussigné, une des quatre personnes qui en décidèrent la fondation, en 1852, et depuis lors il ne cessa de lui porter un chaleureux intérêt. Dès l'origine, il fut élu secrétaire, en même temps que M. Charles Read, alors chef de service des cultes non catholiques, était nommé président et M. Charles Weiss, vice-président. Plus tard, quand le comité de la Société se réorganisa et offrit la présidence à M. Fernand Schickler qui, par son zèle aussi éclairé qu'infatigable, en a beaucoup accru l'importance, Eugène Haag fut appelé à la vice-

présidence. Un des derniers labeurs de sa vie a consisté à diriger et à corriger, en 1865, le long et monotone travail de la table générale des matières du *Bulletin* de la Société, pour les quatorze années de sa première série. Il a présidé à cette œuvre de patience avec sa sagacité et sa précision ordinaires, rectifiant l'orthographe des noms propres, classant les faits, vérifiant les citations et ne se plaignant jamais de consacrer un temps considérable à ce travail si ingrat.

Nous n'avons considéré jusqu'ici Eugène Haag que comme historien; ses travaux théologiques, qui sont tout aussi remarquables que ses œuvres d'histoire, nous le révèlent sous un jour nouveau.

La théologie, et en particulier la critique sacrée, fut jadis une science toute française. Ce fut des écoles protestantes de Saumur et de Sedan que sortirent les deux hommes qui, les premiers en France, s'occupèrent de la critique biblique, et l'on peut dire, sans exagération, que Louis Cappel et Samuel Bochart en posèrent les bases. Quelques années après, le Dieppois Richard Simon, prêtre de l'Oratoire, imprima à cette science nouvelle un immense mouvement en publiant son *Histoire critique du Vieux Testament.* Malheureusement, l'essor que semblait devoir prendre la théologie française, fut arrêté par le despotisme brutal de Louis XIV, aidé par la jalousie étroite du grand Bossuet. L'illustre orateur, qui en fait d'érudition biblique en était resté à ses cahiers de Sorbonne, s'irrita contre le savant incommode qui venait le troubler dans son repos. Il réussit à

faire brûler, par M. de la Reynie, lieutenant de police, tous les exemplaires de l'*Histoire critique*. Bientôt la révocation de l'édit de Nantes porta le dernier coup aux sciences critiques en les chassant de France avec les huguenots, et les théologiens catholiques, désormais sans émules ni contradicteurs, se turent où cessèrent d'être écoutés. Mais grâces à Dieu, la théologie française se réveille de nos jours; à peine sorti des persécutions, le protestantisme s'est remis avec ardeur à étudier les livres saints, et quand on énumérera les hommes qui ont contribué à cette renaissance, à côté des Nicolas, des Reuss, des Colani, des Réville, on placera certainement Eugène Haag.

En 1862 parut son *Histoire des Dogmes* (2 vol. grand in-8°), livre très-utile, ouvrage d'un grand savoir, qui manquait à notre littérature théologique française, et que pourront consulter avec profit ceux qui s'intéressent aux travaux de la pensée religieuse. Une pareille histoire a une extrême importance; elle prouve en effet que les formules dans lesquelles on prétend enfermer la vérité, loin d'être immuables, ont changé et se sont transformées de siècle en siècle. Elle prouve que les dogmes sont soumis, comme toutes choses ici-bas, à la loi du développement et du déclin ou de la transformation. Elle fait justice de cette erreur profonde d'après laquelle les dogmes n'auraient jamais varié. Bien au contraire, il n'en est aucun qui ne change, n'ait changé et ne doive changer encore; c'est là une nécessité du progrès, c'est une partie intrinsèque du plan de Dieu.

Il nous reste enfin à parler de l'ouvrage de prédilection d'Eugène Haag, de cette *Théologie de la Bible* que nous publions conformément à son désir. Deux ans avant sa mort, lors de son avant-dernier départ pour la Suisse où il cherchait chaque année un peu de repos, il parla à M. Douen de ce livre auquel il attachait un grand prix et qui n'était pas achevé. Il lui demanda en pleurant de terminer son ouvrage s'il mourait sans le finir. M. Douen le lui promit, mais Dieu prolongea les jours de l'écrivain, et il lui fut donné de mettre la dernière main à son œuvre. Le livre achevé, Haag le proposa à un éditeur, mais l'affaire traîna en longueur ; ne recevant pas de réponse satisfaisante, il en était inquiet pendant sa dernière maladie. Tout espoir de guérison n'était pas encore perdu, lorsque M. Douen proposa à deux amis dévoués de se cotiser pour faire imprimer l'ouvrage et l'offrir tout imprimé à l'auteur. Cependant le mal s'aggravait rapidement. Déjà M. Douen avait conseillé au malade d'écrire à la fin de son manuscrit qu'il priait ses amis de le publier sans y rien changer. J'ignorais les projets qu'on avait formés, lorsque j'offris au mourant d'entreprendre la publication de son travail. Il accepta, et ce fut sa dernière joie en ce monde d'être assuré que son livre paraîtrait, et paraîtrait tel qu'il l'avait écrit. La veille de sa fin, il dicta à son neveu, et signa les lignes suivantes sur la dernière page de son manuscrit :

« *A Monsieur Athanase Coquerel, pasteur de l'Église réformée.*

« Cher ami,

« Je vous confie sans hésitation le manuscrit de ma
« *Théologie de la Bible*. Je sais que vous ne partagez
« pas toutes les opinions qui y sont émises. Mais je
« tiens absolument à ce qu'il n'y soit fait aucun chan-
« gement, puisque l'œuvre paraît sous ma responsa-
« bilité.

« A vous,

Signé : Haag. »

Honoré de ce legs d'amitié et de confiance, j'ai accepté le mandat et j'ai religieusement obéi au vœu de mon ami mourant. Bien que j'aie rencontré dans son ouvrage des opinions qui ne sont pas les miennes, je n'ai fait subir à ses savantes et consciencieuses études aucune retouche, aucune mutilation. L'ouvrage paraît ici tel qu'il me l'a légué [1].

Je n'ignorais nullement à quoi je m'exposais en ac-

[1] Aidé de M. Douen, j'ai tenu parole aussi rapidement que le permettaient de nombreuses occupations et le travail minutieux de la correction des épreuves, qui a exigé beaucoup de temps. Du reste, tout le monde pourra juger de la consciencieuse exactitude avec laquelle a été reproduit le texte de l'auteur ; le manuscrit original a été déposé, avec le consentement de l'éditeur, dans la Bibliothèque de la Société du Protestantisme français, 21, place Vendôme. On ne s'est permis qu'un petit nombre de retouches de style, absolument indispensables.

ceptant cette charge. Il existe parmi les écrivains orthodoxes d'un certain ordre, soit catholiques soit même protestants, des habitudes invétérées de malveillance et de calomnie; les premiers m'ont publiquement accusé de *crucifier de nouveau Jésus-Christ;* les seconds, de *ne plus vouloir croire en Dieu.* Ils ne manqueront pas de choisir, pour me l'attribuer, dans l'ouvrage de mon ami, quelque proposition mal sonnante qu'ils fausseront et envenimeront en la séparant de ce qui précède et de ce qui suit. Je pourrais écrire à l'avance leurs dénonciations et y mettre leurs noms, ce qu'ils ne font pas toujours. Mais je me dispenserai de les réfuter. Outre mes propres écrits dont je réponds pleinement, j'en ai publié quelques autres [1] parce qu'ils m'ont paru utiles, mais sans prendre la responsabilité personnelle des opinions particulières à leurs auteurs. Sachant tout ce qui manque encore à notre littérature religieuse en France, j'ai tâché de contribuer ainsi à combler quelques lacunes; mais il serait injuste de m'attribuer chaque parole des écrivains dont il s'agit.

Dans le présent ouvrage, le plus important entre ceux dont je parle, il me suffira de citer une note de la page 450. On y lit ces mots assurément inexacts et regrettables : « J.-C. devança un peu son siècle; c'est pour« quoi il fut persécuté. » J'ai peine à croire qu'en relisant son manuscrit, Eugène Haag n'eût pas lui-même dé-

[1] *Lettres de Voltaire sur la Tolérance* (1 vol. in-12, 1863). — *Méditations religieuses* de Samuel Vincent (1 vol. in-12, 1863). — Traduction des *Huguenots* de M. Smiles (1 vol. in-8°, 1870).

sapprouvé et corrigé ces paroles. Pour moi, je crois que Jésus a dépassé de beaucoup non-seulement son siècle, mais les siècles qui ont suivi et le nôtre. Je suis parfaitement certain que, de nos jours encore, il serait persécuté pour les mêmes motifs par la multitude, par les gouvernants, par les clergés, et je regarde un grand nombre de ses enseignements comme fort en avant de ce que notre époque peut comprendre et pratiquer. Sur le serment, sur la richesse, sur la pureté morale, sur l'amour des hommes, sur l'amour de Dieu, et sur bien d'autres points, il a enseigné et pratiqué des doctrines et des vertus dont les Églises et le monde ne sont encore ni dignes ni capables. Enfin, quand il a exigé de tous l'aspiration perpétuelle à la perfection telle qu'elle existe en Dieu, il a imposé à l'humanité une tâche que ses progrès sur la terre et dans l'éternité pourront toujours tendre à mieux accomplir, mais, n'achèveront jamais. Le but ne sera ni dépassé ni atteint.

Malgré cette réserve nécessaire et d'autres analogues, je recommande sans hésitation la lecture de la *Théologie biblique* à tous ceux qui pensent que la Bible ne peut résister à l'analyse et à la critique. Ceux-là se trouvent non-seulement parmi les adversaires de la religion, mais aussi chez ses amis les plus aveugles. Ces derniers, et il y en a beaucoup dans les rangs de toutes les orthodoxies, ont littéralement peur de la science, de la critique pour la Bible, pour la religion, pour Dieu; incrédulité d'un genre spécial, mais en réalité, plus injurieuse que l'autre.

Ici, la Bible et ses enseignements sont discutés à ou-

trance, analysés, disséqués avec une froide hardiesse, avec une impassible résolution. Sans doute bien des dogmes, bien des théories y périssent, et, pour ma part, je crois en plus d'un cas ces exécutions trop sommaires et trop radicales, le ton même trop agressif. Mais, après tout ce travail d'élimination, il reste encore du christianisme quelque chose de vivant, de vrai, de puissant et de bienfaisant. Au fond du creuset où se sont dissous tous les alliages, se trouve l'or brillant et pur, trop diminué peut-être, mais irréductible, inaltérable, éternel.

Etude éminemment scientifique et absolument impartiale, cet écrit considérable a pour but de dégager des divers livres de la Bible les notions théologiques qu'on y trouve, et d'apprécier librement les résultats de cette recherche. Un simple coup-d'œil jeté sur le volume suffira pour donner quelque idée de la patience et de l'érudition que l'auteur y a déployées.

Depuis la mort d'Emile Haag, Eugène n'était plus le même; la perte de son frère avait fait de lui un vieillard. Ce deuil fraternel, si douloureusement ressenti, développa et accéléra une maladie de cœur dont la première cause était due à l'excès d'un travail trop assidu. Toujours penché sur des livres ou sur des manuscrits, il avait trop compté sur sa vigoureuse santé et n'avait jamais pris assez d'exercice. Il le reconnut trop tard, alors que la maladie qui devait l'emporter le retenait couché sur son lit de souffrances. Dans le demi-délire de la fièvre, il apostrophait avec une spirituelle originalité le fauteuil sur lequel, depuis nombre d'années, il avait passé presque

toute sa vie : « Vieux fauteuil, lui disait-il d'un ton de menace, vieux fauteuil, c'est toi qui m'as mis dans l'état où je suis; si je peux guérir, je te mettrai en pièces, je te brûlerai [1] ! » Il était trop tard; malgré les tendres soins de sa femme, de sa famille, de ses amis, il mourut le 5 mars 1868, après avoir beaucoup prié, après avoir prononcé souvent, nous dit-on, dans des phrases entrecoupées le nom de Dieu et celui de Jésus.

Quelques semaines avant sa mort il avait reçu, à sa grande surprise, la croix de la Légion d'honneur. Le ministre de l'Instruction publique, à qui les amis d'Eugène Haag avaient demandé cette décoration, témoigna son étonnement qu'un homme de cette valeur, un savant si éminent n'eût pas encore reçu cette marque de distinction, et s'empressa de faire réparer cet oubli.

Les deux frères étaient mariés, et leurs veuves leur survivent. Eugène n'avait point d'enfants, mais il aimait d'une affection ardente et toute paternelle le fils unique de son frère, M. Paul-Emile Haag, qui reste seul héritier d'un nom si honoré, et on peut le dire avec vérité, deux fois orphelin par la mort de son second père. Il a déjà prouvé qu'il sait apprécier et qu'il portera dignement l'honneur d'un pareil nom.

Si nous essayions de résumer notre appréciation sur les frères Haag, nous dirions qu'ils furent dignes en tous points de ces grands huguenots, les Mornay, les

[1] M. Douen a recueilli et conserve comme un souvenir précieux ce meuble qui rappelle tant de longs et laborieux travaux de notre ami.

d'Aubigné, les Du Moulin, les Claude, les Rabaut, les Calas, les Rochette, dont ils ont raconté la vie, exposé les nobles actions ou analysé les savants écrits. Comme eux, ils furent indépendants et indifférents à la richesse; comme eux, ils furent exempts de vanité et passionnés pour la vérité; comme eux, ils furent incapables de flatterie ou de déguisement; comme eux, ils cachèrent sous des dehors parfois un peu rudes, les tendresses d'un cœur profondément aimant. Esprits éminemment libéraux, ils repoussèrent avec énergie tout espèce de joug et stigmatisèrent partout l'intolérance et l'oppression des esprits. Ils suivaient avec une grande sympathie les combats du protestantisme libéral contre l'orthodoxie exclusive et s'ils ne se mêlèrent pas directement à cette lutte, absorbés qu'ils étaient par leurs travaux scientifiques, ils n'en regardaient pas moins les autoritaires comme des protestants inconséquents, infidèles à l'esprit et au principe du libre examen.

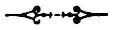
Mais leur large intelligence, leur inflexible droiture ne les rendit jamais partiaux dans leurs jugements historiques. Nous avons entendu des orthodoxes outrés louer cependant sans réserve la notice de la *France protestante* sur Spener, le célèbre chef des *piétistes* d'Allemagne. C'est que nos deux *rationalistes* n'avaient rien de l'esprit de secte; ils mettaient en pleine lumière le vrai, et ils louaient cordialement le bien, partout où ils les trouvaient. Pour pouvoir rendre une entière justice à ceux dont on ne partage pas les doc-

trines, la meilleure de toutes les conditions, c'est cette passion pour la vérité quelle qu'elle soit, cette hauteur d'âme, ce chaleureux esprit de justice, cette critique sévère mais pleine de cœur, que les hommes de parti n'ont jamais connus. Montesquieu accusait spirituellement Voltaire d'écrire l'histoire, comme l'écrivent les moines, pour la gloire de leur ordre; ce n'était que trop vrai. Mais nos amis n'avaient pas ce travers. Ils n'ont jamais hésité à blâmer sévèrement, à condamner les héros de la France protestante quand ils les ont crus coupables. Emile et Eugène Haag n'ont écrit que pour le triomphe de la vérité et de la justice. Aussi leurs noms et leurs œuvres dureront.

Ath. Coquerel fils.

THÉOLOGIE BIBLIQUE

INTRODUCTION



§ 1.

Objet de la Théologie biblique.

La Théologie biblique ou Théologie de la Bible a pour objet l'exposition systématique des idées religieuses contenues dans la Bible. Son premier devoir, comme science purement historique, est de considérer ces idées en elles-mêmes et de traiter ses données avec autant d'indépendance que s'il s'agissait d'une théorie religieuse ou philosophique quelconque; c'est-à-dire qu'elle doit rester en dehors de tout préjugé confessionnel, ne voir que le texte, interprété par une herméneutique consciencieuse, conformément aux lois de la grammaire et du génie des langues, sans s'inquiéter des subtilités des théologiens de telle église, de telle secte, de telle école. Un second devoir, non moins impérieux pour elle, c'est de constater la valeur historique, de s'assurer de l'authenticité, de l'intégrité, de la crédibilité, de l'authenticité des documents sur lesquels elle s'appuie, de leur âge relatif, de leur mode

de rédaction, en d'autres termes de rechercher, au flambeau d'une rigoureuse critique, en faisant aux textes bibliques l'application des mêmes règles exégétiques qu'à tout autre texte ancien et sans se préoccuper du résultat possible, l'origine de ces documents, les remaniements qu'ils ont pu subir dans la suite des âges, et l'influence qu'ont dû exercer la personnalité des écrivains sacrés, les circonstances différentes de temps et de lieux où ils ont vécu, puisque s'il est impossible d'accorder à un écrit d'une authenticité douteuse la même autorité qu'à un livre dont l'authenticité est inattaquable, il n'est pas moins important de ne pas attribuer à un siècle des opinions qui n'ont eu cours qu'à une époque postérieure.

§ 2.

La Bible, source principale de la Théologie biblique.

Eichhorn, Kritische Schriften, Leipz., 1795-1814, 8 vol. in-8°, — *Bertholdt*, Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des A. und N. Testaments, Erlangen, 1812-1819, 6 vol. in-8°. — *Horne*, An introduction to the critical study and knowledge of the holy Scriptures, 6e édit., Lond., 1828, 4 vol. in-8°. — *Janssens*, Herméneutique sacrée ou Introduction à l'Écriture sainte en général et en particulier à chacun des livres de l'A. et du N. Testament, à l'usage des séminaires, trad. du latin par Pacaud, Paris, 1828, 2 vol. in-8°. — *Scholz*, Einleitung in die heiligen Schriften des A. und N. Testaments, Cologne, 1845-48, 3 part., in-8°.

La Bible, ἡ βίβλος, ou le Livre par excellence, recueil des documents religieux sur lesquels se fondent la religion juive et la religion chrétienne, se compose de deux parties principales : 1° l'Ancien Testament, סֵפֶר, le Livre de l'alliance, ἡ παλαιὰ διαθήκη, et 2° le Nouveau Testament, ἡ καινὴ διαθήκη; ces documents, quoique très-différents pour

le fond et pour la forme, offrent entre eux un air de parenté qu'ils doivent au monothéisme, leur principe commun.

§ 3.

Ancien Testament.

Carpzov, Introductio ad libros canonicos, propheticos, poeticos et historicos Bibliorum Veteris Testamenti præcognita critica et historica ac auctoritatis vindicias exponens, 2e édit., Leipz., 1727-1731, 2 vol. in-4°. — *Eichhorn*, Einleitung in das Alte Testament, 4e édit., Götting., 1823 et suiv., 5 vol. in-8°. — *Jahn*, Introductio in libros sacros Veteris Testamenti, Vienne, 1814, in-8°. — *Cellérier*, Introduction à la lecture des livres saints de l'Ancien Testament, Gen., 1832, in-8°. — *Hävernick*, Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Alte Testament, Erlangen, 1836-1849, 3 vol. in-8°. — *Hengstenberg*, Beiträge zur Einleitung in's Alte Testament, Berlin, 1831-1839, 3 vol. in-8°. — *De Wette*, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments; 7e édit., Berlin, 1852, in-8°. — *Keil*, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Schriften des Alten Testaments, Frankf., 1853, in-8°. — *Kuenen*, Histoire critique des livres de l'A. T., trad. en franç., Paris, 1866, in-8°, t. I.

Les livres de l'Ancien Testament se divisent en canoniques et en apocryphes. Les premiers, au nombre de 39, ont été recueillis, non pas par Esdras ou par Néhémie, comme le veut une tradition [1], que contredit l'admission dans le canon de livres d'un âge postérieur à ces deux hommes célèbres, mais évidemment pendant la période de temps qui s'écoula depuis le retour de l'exil jusqu'aux Maccabées, période où le rétablissement du culte mosaïque devait éveiller l'attention sur tout ce qui s'y rattachait [2].

[1] II Macc. II, 13.

[2] La première mention, d'ailleurs assez vague, que l'on rencontre d'un semblable recueil, se trouve dans le prologue de l'Ecclésiastique, vers, 7, ouvrage qui ne remonte pas vraisemblablement au-delà de l'an 180 avant Jésus-Christ.

Ces 39 livres canoniques ne sont certainement pas les seuls que les Juifs possédassent, car il est question dans l'Ancien Testament même de plusieurs ouvrages, qui se perdirent, peut-être pendant l'exil. Le Talmud, qui n'en compte que 24 [1], les divise en trois parties, selon le degré d'inspiration des auteurs : 1° la Loi, תּוֹרָה, ou les cinq livres de Moïse : Genèse, Exode, Lévitique, Nombres et Deutéronome; — 2° les Prophètes, subdivisés en premiers Prophètes נְבִיאִים רִאשׁוֹנִים : Josué, les Juges, Samuel, les Rois, et en seconds Prophètes, נְבִיאִים אַחֲרוֹנִים, ou Prophètes proprement dits : Jérémie, Ezéchiel, Esaïe avec les douze petits prophètes; — 3° les Hagiographes, כְּתוּבִים, ἁγιόγραφα, comprenant Ruth, les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, les Lamentations de Jérémie, Daniel, Esther, Esdras et les Chroniques. La version alexandrine ou la Septante, commencée vers l'an 285 avant Jésus-Christ et achevée en grande partie l'an 130, modifia cette division. Sous le nom de Livres historiques, elle classa les cinq livres de Moïse ou le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth, les deux livres de Samuel et les deux livres des Rois, tous antérieurs à l'exil; puis les deux livres des Chroniques, Esdras, Néhémie et Esther, que la date de leur composition place après le retour de la captivité. Sous celui de Livres didactiques, elle rangea les Proverbes et la Sagesse de Salomon; sous celui de Livres poétiques, les Psaumes, Job et le Cantique des Cantiques; enfin sous celui de Livres prophétiques, Esaïe, Jérémie, les Lamentations, Ezéchiel, Daniel ou les quatre grands Prophètes, Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée,

[1] *Talmud*, Baba Bathra, fol. 13, 14, édit. de Venise, 1548.

Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie ou les douze petits Prophètes.

Outre ces livres dits canoniques, parce qu'ils figurent dans le canon des Juifs palestiniens, la Septante contient un certain nombre de livres apocryphes, produit de la littérature juive déjà en pleine décadence. Ces apocryphes, écrits ou traduits en grec, étaient regardés comme canoniques par beaucoup de Pères de l'Église chrétienne, qui, dans leur ignorance de la langue hébraïque, ne pouvaient lire la Bible que dans la version alexandrine. Mais les Églises protestantes les ont rejetés, pour s'en tenir au canon des Juifs palestiniens qui, dans leur horreur pour la littérature grecque, refusaient même de les lire. Ils se divisent en deux classes : 1° Livres historiques, comprenant trois livres des Maccabées, le 3e livre d'Esdras, des Additions au livre d'Esther, Judith et Tobie, quoique ce dernier soit plutôt didactique; — 2° Livres didactiques ou moraux, savoir l'Ecclésiastique, la Sapience, Baruc, l'Épître de Jérémie, le Cantique d'Azarias et des trois enfants, l'Histoire de Suzanne, l'Histoire de Bel et du Dragon, la Prière de Manassé.

Anciennement déjà, les Juifs avaient partagé la Loi en 54 péricopes ou paraschas, פָּרָשִׁיּוֹת, répondant aux 54 sabbats de leur année bissextile; plus tard, ils divisèrent également les prophètes en haphtharas, הַפְטָרוֹת qui comme les paraschas, se lisaient dans les synagogues les jours de sabbat [1]. Cette lecture n'était point l'affaire d'un fonctionnaire spécial de la synagogue; le premier venu

[1] Ces divisions ne répondaient aucunement à la division en chapitres aujourd'hui adoptée dans l'Église chrétienne, division qui ne remonte pas au-delà de Hugues de Saint-Cher († 1262).

pouvait s'en charger, et il lui était permis d'y ajouter un midrasch ou commentaire explicatif du texte (*Marc* I, 21; VI, 2; *Luc* IV, 16-30; VI, 6-11; *Actes* XIII, 14 et suiv.), dans lequel il exposait ses propres idées.

Tous les livres canoniques de l'Ancien Testament sont écrits en hébreu [1], langue sœur du cananéen, du phénicien, de l'araméen et de l'arabe, mais un des idiomes sémitiques les plus pauvres, excepté pour les choses religieuses et pour ce qui touche à la vie des champs. Les voyelles, les accents et les points diacritiques ne datent que du Xe siècle de notre ère. Jusque-là le même mot pouvait être lu de deux ou trois manières différentes, ce qui explique, au moins en partie [2], le grand nombre de leçons présentées par les anciens manuscrits. Après la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor, l'an 588 avant Jésus-Christ, l'hébreu, déjà altéré, surtout dans les provinces septentrionales de la Palestine [3], par un mélange de certaines flexions, de certaines locutions empruntées à l'araméen, dialecte sémitique plus clair, plus précis, mais moins riche en voyelles, sans vivacité, sans élévation et sans noblesse, devint avec le temps une langue morte et fut remplacé graduellement par le syro-chaldéen ou araméen, qui était devenu la langue vulgaire du temps de Jésus-Christ. Les progrès de cette lente décadence se remarquent déjà dans les livres canoniques de l'Ancien Testament, où l'on trouve non-seule-

[1] *Gesenius*, Geschichte der hebräischen Sprache und Schrift, Leipz., 1815, in-8°. — *Hartmann*, Anfangsgründe der hebräischen Sprache, Marb., 1819, in-8°.

[2] Il faut tenir compte aussi des erreurs des copistes. Supposer que pendant des siècles, la Bible a pu être copiée et recopiée des milliers de fois avec la plus scrupuleuse fidélité, serait admettre un miracle permanent et perpétuel.

[3] Sous Ézéchias, les habitants de Jérusalem ne comprenaient pas encore le dialecte araméen (*II Rois* XVIII, 26; *Ésaïe* XXXVI, 11).

ment des expressions et des formes grammaticales araméennes ou syro-chaldéennes, comme nous le verrons plus tard, mais des fragments entiers écrits en chaldéen, par exemple *Jérémie* x, 11; *Daniel* II, 4-VII; *Esdras* IV, 8-VI, 18; VII, 12-26.

§ 4.

Livres historiques de l'Ancien Testament.

Tant qu'ils errèrent en nomades dans les plaines de la Mésopotamie, du pays de Canaan et de l'Egypte, les Hébreux n'eurent d'autre littérature que quelques légendes et quelques chants de pasteurs, dont il nous reste de curieux spécimens. Si Moïse leur fit faire un pas dans les voies de la civilisation et de la culture intellectuelle, l'anarchie de la période des Juges les fit retomber dans la barbarie, et le génie national se borna à produire quelques chants de guerre. Ce fut seulement après l'établissement des écoles des prophètes par Samuel, et lorsque les conquêtes de David eurent introduit le bien-être et le luxe dans ses États, que les lettres commencèrent à fleurir et l'histoire proprement dite à être cultivée.

En tant qu'ils nous initient aux idées et aux espérances religieuses du peuple hébreu et qu'ils nous font connaître les mythes et les symboles dont les Israélites revêtirent leurs conceptions religieuses depuis les premiers temps de leur histoire jusqu'à la venue de Jésus-Christ, les livres historiques de l'Ancien Testament ne sauraient être négli-

gés par la théologie biblique. Jusqu'à l'exil, ils se font généralement remarquer par la grande simplicité des récits, par un style figuré, souvent rhythmique, s'élevant quelquefois jusqu'à la poésie, surtout quand l'auteur ne se borne pas à raconter les faits; par la multiplicité des documents ethnographiques, ayant tous un caractère mythique et assez souvent contradictoires [1]; par un pragmatisme théocratique, qui, méconnaissant l'invariabilité des lois de la nature et la causalité historique, ne sait pas voir que, dans le monde, tout forme une chaîne non interrompue de causes et d'effets, mais qui rapporte les événements civils ou politiques à une intervention directe, immédiate, personnelle de Dieu dans les destinées de la nation et même des familles, intervention se manifestant par des théophanies, des songes, des miracles, des révélations de toute espèce, par le bonheur terrestre dont est récompensée la piété, c'est-à-dire l'observation des lois théocratiques, et par des calamités physiques dont est puni le péché, principalement l'idolâtrie. Très-rarement l'historien hébreu fait remonter un fait à sa cause naturelle; plus rarement encore il signale la liaison logique des événements et se permet de les juger autrement que par des formules générales, pour ainsi dire stéréotypées. C'est en vain qu'on chercherait dans l'Ancien Testament une chronologie exacte; les quantités y sont le plus souvent exprimées en nombres ronds [2]. Après la conquête d'Alexandre,

[1] Comparez, entre autres, *Gen.*, xiv, 7, où il est question des Amalécites dès le temps d'Abraham, avec *Gen.* xxxvi, 12, où Amalec, père des Amalécites, est dit arrière-petit-fils du même Abraham.

[2] On a remarqué que la Bible emploie fréquemment certains nombres auxquels les Hébreux semblent avoir attaché une idée superstitieuse. Ainsi le chiffre 40 revient à chaque instant dans les récits historiques, comme *Gen.* vii, 4, 17; viii, 6; xxv,

il est vrai, la chronologie devint plus précise; cependant on peut affirmer qu'en général la Bible offre dans ses livres historiques des anachronismes nombreux, une foule de données inconciliables [1] et beaucoup de lacunes importantes provenant, soit de l'absence de documents, soit de la négligence des auteurs, qui quelquefois descendent par contre aux plus minutieux détails, en sorte que l'on doit reconnaître qu'au point de vue de l'art, les historiens hébreux sont toujours restés au-dessous des historiens grecs, même antérieurs à Hérodote.

Les livres historiques de l'Ancien Testament sont pour la plupart des compilations, soit d'ouvrages aujourd'hui perdus, soit d'anciennes traditions nationales, peut-être même étrangères, recueillies par des auteurs dont l'individualité ne se trahit jamais, à une époque relativement moderne et avec un respect presque superstitieux pour les vieux documents. C'est ce que prouvent non-seulement le brusque changement du style, quelquefois au milieu d'un récit, mais encore la date relativement moderne de l'écriture. A l'époque patriarcale, on ne trouve pas le moindre indice que cet art ait été connu. Quand Abraham traite alliance

20; xxvi, 34; — *Exode*, xvi, 35; xxiv, 18; — *Nombres*, xiv, 33-34; — *Deut.* ix, 9; — *Josué*, xiv, 7; — *Juges*, iii, 11; v, 31; xiii, 1; — *I Samuel* iv, 18; xvii, 16; — *II Samuel* v, 4; — *I Rois* xi, 42; xix, 8; tandis que dans les choses religieuses et dans la symbolique des prophètes, c'est plutôt le chiffre 7 qui domine avec son multiple 70, par ex. *Gen.* ii, 2; vii, 2; — *Exode* xii, 15; xiii, 6; xxiii, 11; xxiv, 9; — *Lévit.* viii, 33; xii, 2, 5; xiii, 5 et suiv.; xiv, 8; xv, 19; xvi, 14, 29; xxiii, 24, 42; xxv, 4; — *Nombres* viii, 2; xxxiii, 1; — *Deutér.* xv, 1; — *Josué* vi, 4, 15; — *Juges* xvi, 7, 13; — *I Rois* viii, 65; — *II Rois* v, 10; — *Ezéchiel* xxxix, 12, 14; xl, 22; xliii, 25; xliv, 26; xlv, 23; — *Zacharie* iii, 9; iv, 2; — *Daniel* ix, 24.

[1] Par exemple, comparez *Genèse* vi, 19-20 et *Gen.* vii, 2-3; *Gen.* viii, 20-22 et *Gen.* ix, 8-17; *Gen.* xi, 26, 32 et *Gen.* xii, 4; *Gen.* xviii, 12-15 et *Gen.* xxi, 6; xxi, 22-32 et xxvi, 26-33; *Exode* ii, 18-21 et *Exode* iii, 1; iv, 18; xviii, 1; etc., etc.

avec Abimélec, il plante un chêne à Beersébah comme signe commémoratif de ce pacte (*Gen.* xxi, 33); quand Jacob se réconcilie avec Laban, il érige une pierre pour monument (*Gen.* xxxi, 45) de cette réconciliation. Plus tard l'Exode nous montre Moïse écrivant, par ordre de l'Éternel, les ordonnances qui lui sont données sur le Sinaï (*Exode* xxiv, 4) et gravant sur le pectoral du grand-prêtre les noms des tribus d'Israël (*Exode* xxviii, 9). Sans doute il n'est pas impossible que le législateur des Hébreux, qui avait été élevé dans les sanctuaires de l'Égypte, s'il faut en croire une tradition fort ancienne (*Actes* vii, 22, cf. *Josèphe*, Antiq. lib. II, c. 9, § 7), ait connu l'art d'écrire, quoiqu'il soit difficile de concevoir comment il a pu apprendre l'écriture sémitique, syllabique ou alphabétique, qui diffère essentiellement de l'écriture phonétique des Égyptiens [1]; mais, dans tous les cas, la connaissance de l'écriture n'était pas très-répandue parmi les Hébreux avant Samuel et son école de prophètes, et très-certainement chez eux comme chez tous les autres peuples, dans la première période de leur existence, le souvenir des événements importants se conserva surtout par tradition orale dans des chants populaires, des ballades ou des proverbes [2]. Le père de famille racontait à ses enfants les histoires du temps passé qui

[1] Nous n'ignorons pas que l'écriture démotique des Égyptiens offre de l'analogie avec l'écriture phénicienne; mais au temps de Moïse l'écriture cursive était-elle déjà en usage en Égypte? Voy. *Gesenius*, Scripturæ linguæque phœnic. monumenta quotquot supersunt, Lips., 1837, 3 vol. in-4°, t. III, tab. I, et Geschichte der hebräisch. Sprache und Schrift, Leipz., 1815, in-8°.

[2] Voy. le chant de triomphe des Israélites après le passage de la mer Rouge (*Exode* xv), le chant de Débora (*Juges* v), les fragments poétiques insérés dans *Genèse* iv, 23; *Nomb.* xxi, 14; *Josué* x, 12; *I Samuel* i, 19-27); les proverbes rapportés *I Sam.*, x, 12; xix, 24, etc. Qu'on n'objecte pas qu'il ne pouvait en être de même pour les lois et les ordonnances. Les lois de la Crète vivaient dans la mémoire du peuple, au rapport d'Élien (*Varia historia*, lib. II, c. 39, Ludg. Bat.,

intéressaient la tribu telles qu'il les avait apprises de ses ancêtres et ces récits passaient de bouche en bouche, se transmettaient de génération en génération sous forme de légendes poétiques, les peuples dans l'enfance ayant coutume de tout se représenter sous des images empruntées à la nature, parce qu'ils n'ont pas encore l'habitude de rien concevoir d'une manière abstraite. Pour aider la mémoire, par un procédé mnémonique naturel à l'esprit humain, on rattachait ces légendes soit à un nom d'homme, soit à un nom de lieu, ce qui n'empêchait pas le souvenir des événements de s'altérer avec le temps; il aurait même fini par se perdre entièrement s'il n'avait pas été fixé par l'écriture dans les livres historiques que nous ont laissés les Hébreux. Mais quand l'écriture s'est-elle répandue parmi le peuple d'Israël? Tout ce que l'on peut dire [1], c'est que dès le temps des rois, la Bible nous parle de plusieurs annalistes officiels, מַזְכִּירִים, qui figuraient parmi les premiers fonctionnaires de l'État (*I Rois* IV, 2-3; *II Rois* XVIII, 18, 37) et qui pour la plupart appartenaient soit à l'ordre des prophètes, soit à la caste sacerdotale, comme il est permis de l'induire du soin avec lequel l'histoire s'attache à raconter les fêtes et les sacrifices de préférence aux événements politiques ou civils, et de l'uniformité frappante de plan et de style; on y découvre partout l'horizon borné du sacerdoce.

1731, 2 vol. in-4°); et celles de Charondas se conservaient par tradition à Athènes, selon le témoignage d'Athénée (*Dipnosophistarum libri XV*, lib. XIV, c. 3, Argent., 1801-1807, 14 vol. in-8°.

[1] *Deutéronome* XXIV, 1, 3, suppose la connaissance de l'Ecriture répandue et employée même dans la vie civile; mais le *Deutéronome* étant d'une époque relativement moderne, ces passages sont suspects. *Juges* VIII, 14, *Josué* XVIII, 9; XXIV, 26 ne le sont guère moins.

§ 5.

Le Pentateuque.

A. Th. Hartmann, Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Mosis, Rostock, 1831, in-8°. — *Ranke*, Untersuchungen über den Pentateuch, Erlang., 1834-1840, 2 vol. in-8°. — *Landauer*, Wesen und Form des Pentateuchs, Stuttg., 1838, in-8°.— *Movers*, Historia canonis Veteris Testamenti, Breslau, 1842, in-8°. — *Colenso*, The Pentateuch and the book of Joshua critically examined, London, 1862-1865, 5 vol. in-8°. — *Popper*, Der biblische Bericht über die Stiftshütte, ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuchs, Leipzig, 1862, in-8°.

Le Pentateuque contient deux parties, une partie historique et une partie législative, l'une et l'autre conçues au point de vue théocratique : les miracles y abondent; partout Dieu intervient directement. Longtemps Moïse en a été regardé comme l'auteur; mais cette opinion, qui ne peut s'appuyer sur le témoignage du Pentateuque lui-même, et qui est même assez moderne, puisqu'il n'existe aucun indice qu'elle remonte au-delà de notre ère, ne peut plus se soutenir en présence des objections de la critique historique, comme nous allons le démontrer.

Malgré le rôle important que Moïse a joué comme libérateur du peuple hébreu et comme auteur d'une des plus anciennes et des plus sages législations connues, les renseignements historiques que l'on possède sur sa vie se réduisent à peu de chose. Fils de Hamram et de Jochbed, l'un et l'autre de la tribu de Lévi, il naquit en Égypte, où la civilisation avait déjà fait de très-grands progrès, s'il est vrai que le tombeau d'Osortase, le plus ancien qu'on ait retrouvé jusqu'ici, ait été construit environ 2300 ans avant

Jésus-Christ, et où régnait alors, selon Manéthon [1], la 18e dynastie diospolitaine. Les Israélites, ses compatriotes, gémissaient alors sous une dure oppression, dont la tradition juive rechercha la cause dans la politique du gouvernement égyptien effrayé de la trop rapide multiplication d'une race étrangère et vraisemblablement hostile [2]; mais qui n'eut peut-être pour principal motif qu'une intervention active des Israélites dans les troubles civils provoqués par les tentatives de réforme monothéiste qui eurent lieu sous Menephtah ou Aménophis. Quoi qu'il en soit, la tradition juive raconte que le pharaon avait rendu une loi terrible qui condamnait à périr tous les enfants mâles des Hébreux et que, pour soustraire son fils à la mort, Jochbed le cacha au milieu des roseaux du Nil, où il fut trouvé par la fille du roi qui l'adopta (*Exode* II, 10). Le fond de cette tradition peut être historique [3], malgré les invraisemblances que la critique y a relevées. Comment, s'est-elle demandé, si une loi pareille avait existé et si elle avait été exécutée avec tant de rigueur que Moïse n'eût pu être tenu caché que trois mois (*Exode* II, 2-3), comment pourrait-il se faire qu'à la sortie d'Égypte, c'est-à-dire 80 ans plus tard (*Exode* VII, 7), on eût compté 600,000 Israélites mâles (*Exode* XII, 37)? Comment s'expliquer la politique du pharaon, qui redoute la révolte des Israélites et prend les

[1] *Josèphe*, Contre Apion, lib., I, c. 26.

[2] Dans le passage cité par Josèphe, Manéthon attribue cette persécution aux mesures sanitaires prises par le roi Aménophis pour préserver ses sujets de la lèpre dont les Hébreux étaient infectés. Il les relégua à l'orient de l'Égypte et les obligea à casser des pierres. Plus tard, raconte-t-il, réunis dans la ville d'Avaris, ils mirent à leur tête un prêtre d'Héliopolis nommé Osarsiphe, qui changea de nom pour prendre celui de Moïse, et qui leur défendit d'adorer les dieux et les animaux sacrés.

[3] Il peut seulement paraître étrange que Moïse ait conservé si peu de relations avec sa mère adoptive qu'il ne soit jamais fait mention d'elle, pas même quand il reparut à la cour du pharaon.

mesures les plus ropres à les pousser à la rébellion (*Exode* I, 10)? Comment concevoir enfin qu'il eût chargé de l'exécution de son ordre barbare deux sages-femmes (*Exode* I, 15) seulement, quand il s'agissait de faire périr tous les enfants mâles d'une population nombreuse, qui menait une vie pastorale et était par conséquent dispersée sur une vaste étendue de pays? Comment enfin, si le jeune Moïse avait été adopté par la fille du pharaon et élevé par elle, s'expliquer le silence profond gardé par les traditions sur ses relations avec elle ou avec la cour égyptienne? Ces difficultés ont fait penser que toute l'histoire de la naissance de Moïse n'est qu'un mythe fondé sur le nom de Moïse מֹשֶׁה [1]. La jeunesse du futur libérateur des Israélites est d'ailleurs tout à fait inconnue. Il avait déjà atteint l'âge viril lorsqu'un meurtre qu'il commit l'obligea à fuir. Il trouva un asile dans la tente d'un chef madianite qui lui donna en mariage sa fille Séphora et auprès de qui il demeura jusqu'à ce qu'il eût mûri son projet de tirer ses compatriotes de l'Égypte. Dès lors il entre dans son rôle de prophète, il devient l'instrument de la divinité, il opère de nombreux miracles, soit pour contraindre le pharaon à laisser partir les Israélites, soit pour apaiser les murmures du peuple ou le façonner à l'obéissance, soit pour lui assurer la victoire sur ses ennemis. Enfin, après avoir erré quarante ans dans les déserts de l'Arabie Pétrée, il se rapproche du pays de Canaan[2], mais il meurt sans y pénétrer, et

[1] *Bauer*, Hebräische Mythologie, Leipz., 1802, 2 vol. in-8°, t. I, p. 264 suiv. Le nom de Moscheh n'est pas hébreu, mais égyptien. Sous sa forme égyptienne, Moousai ou Moousei (de *mo* ou *moou*, eau, et de *ousai*, *ousei*, sauver), ce nom, que la Septante traduit Moousès, signifie donc tiré, sauvé de l'eau, ou plutôt tirant, sauvant de l'eau. La légende de Moïse sauvé des eaux est évidemment un mythe étymologique.

[2] Ce petit pays, généralement montueux, mais fertile, était alors divisé entre un

sa mort même est un nouveau miracle (*Deutéronome* xxxiv, 1-6)[1]. C'est pendant ce séjour de quarante ans dans le désert et au milieu des difficultés sans nombre que lui créaient la turbulence, l'indiscipline, la grossièreté des Israélites, que Moïse doit avoir composé le Pentateuque, selon l'opinion vulgaire; mais, nous l'avons déjà dit, cette opinion n'est plus soutenable, et voici les raisons qui forcent à la rejeter :

1° Il est impossible que depuis Moïse, qui vivait vers l'an 1500 avant Jésus-Christ, selon Ewald[2], jusqu'au prophète Jérémie, c'est-à-dire pendant près de mille ans, l'idiome des Israélites n'ait subi aucun changement, aucun développement grammatical. Ce serait un phénomène unique dans l'histoire des langues, et à ceux qui prétendraient que ce phénomène s'est produit, les philologues objectent certaines sentences proverbiales, certaines formes grammaticales, certains idiotismes qui ont disparu de la langue classique. Or, à l'exception d'un petit nombre d'archaïsmes, immédiatement expliqués par des gloses, comme Genèse xxxix, 20; *Exode*, xvi, 36, le Pentateuque est écrit en hébreu classique.

2° Des livres fort anciens, sans doute, mais évidemment postérieurs à la mort de Moïse, sont maintes fois cités comme sources, par exemple *Exode*, xxiv, 7; *Nombres*, xxi, 14; ou

grand nombre de peuplades qui parlaient une langue analogue à l'hébreu. Au midi habitaient les Philistins, dont le classement ethnographique n'est pas facile, sans doute parce que c'était un mélange de différentes races.

[1] *Philon*, De vitâ Mosis, dans le t. II de ses œuvres, édit. Mangey. — *Niemeyer*, Charakteristik der Bibel, Theil III, Halle, 1830, 5 vol. in-8°. — *Hess*, Geschichte Mosis, Zurich, 1778, 2 vol. in-8°. — *Hufnagel*, Moseh, wie er sich selbst zeichnet in seinen fünf Büchern, Geschichte, Frankf., 1822, in-8°. — *Coquerel*, Biographie sacrée, 2e édit., Paris, 1837, in-8°, art. Moïse.

[2] *Ewald*, Geschichte des Volkes Israel, Gött., 1843-1847, 3 vol. in-8°.

bien il est fait mention dans le Pentateuque de mœurs, d'usages, d'institutions, d'opinions d'un âge postérieur à Moïse (*Gen.* VII, 11; VIII, 3, 4 [1]; *Gen.* XXXVII, 3, 23, cf. *II Sam.* XIII, 18; *Gen.* VII, 8; VIII, 20, cf. *Lévitique*, XI, 1-47; — *Gen.* XVII, 6-16; XXXV, 11; XXXVI, 31; *Exode*, XXII, 21; XXIII, 9; *Deutéronome*, X, 8; XIX, 14); quelquefois des événements arrivés du temps de Moïse sont présentés comme passés depuis longtemps (*Deut.* III, 4, 8, 14, 18), et plus souvent encore il est fait mention de faits historiques d'une date de beaucoup postérieure (*Gen.* XII, 6; XIII, 7; XXVII, 40; cf. *II Samuel* VIII, 14; *II Rois* VIII, 20;—*Gen.* XXXVI, 31; *Exode* XXII, 20; XXIII, 28, cf. *Josué* XXIV, 12; — *Nombres* XXI, 1-3; cf. *Juges* I, 17; XXIV, 7, 17-20, cf. *I Samuel* XV, 2 suiv.; *II Sam.* VIII, 2; — *Deutér.* II, 12; III, 11; IV, 27; XXVIII, 25, 36, 64; XXIX, 27 suiv.; XXXII, 5 suiv.; XXXIII, 12).

3° Il est impossible que Moïse ait raconté lui-même sa mort et sa sépulture (*Deutéron.* XXXIV, 1-8), et il serait surprenant qu'il se fût qualifié lui-même d'homme fort doux (*Nombres* XII, 3), ou qu'il se fût exprimé sur son propre compte comme dans *Exode* XI, 3.

4° La formule *jusqu'à ce jour* qui revient fréquemment, par ex. *Genèse* XIX, 38; XXVI, 33; XXXII, 32; XXXV, 20; XLVII, 26; *Deutéronome* II, 22; III, 14; XXIX, 4; XXXIV, 6) suppose

[1] Le déluge commence le 17e jour du 2e mois; il dure 150 jours et l'eau commence à se retirer le 17e jour du septième mois. Ici donc le mois a 30 jours. Or les Hébreux avaient une année lunaire de 354 jours, divisée en 12 mois de 29 et 30 jours alternativement, le mois lunaire étant de 29 jours, 12 heures, 44 minutes environ. Que du temps de Moïse, ils aient compté par mois lunaires, c'est ce que prouve l'ordre des fêtes mosaïques basé sur l'année lunaire, comme l'a démontré l'astronome Ideler dans son *Manuel de Chronologie* (Berlin, 1825, 2 vol. in-8°), t. I, p. 488. Au reste, la division de l'année en mois lunaires et du mois en semaines d'après les phases de la lune existait chez d'autres peuples; mais les Hébreux seuls rattachaient la division en semaines à la religion par l'institution du sabbat. (Voir plus bas, p. 22.)

nécessairement un intervalle plus ou moins considérable entre le temps où on le raconte et celui où il s'est accompli.

5° Il est clair que Moïse, qui ne franchit jamais le Jourdain, ne pouvait appliquer la locution *au delà* de ce fleuve à un lieu situé dans la région transjordanique, et que par conséquent des passages tels que *Nombres* XXII, 1; XXXII, 19; XXXV, 14; *Deutéronome* I, 5; III, 8; IV, 41, 46, ne peuvent avoir été écrits qu'après l'établissement des Israélites dans le pays de Canaan. En outre, on rencontre plus d'une fois dans le Pentateuque des noms géographiques qui ne furent en usage que longtemps après Moïse, comme Béthel (*Genèse* XII, 8, cf. *Josué* XVIII, 13); Dan (*Gen.* XIV, 14, cf. *Josué* XIX, 47; *Juges* XVIII, 29); Hébron (*Gen.* XIII, 18; XXIII, 2, cf. *Josué* XIV, 14-15; XV, 13); les bourgs de Jaïr (*Nombres* XXXII, 41; *Deutér.* III, 14, cf. *Juges* X, 4). Il y est même fait allusion au Temple de Jérusalem (*Exode* XV, 17; *Deutér.* XII, 5 suiv.; XXXIII, 12).

6° Enfin on y signale des lois qu'il était à peu près impossible d'exécuter dans le désert, par ex. *Lévitique*, VI, 12-18; XXII, 5-6; d'autres qui ne peuvent s'appliquer qu'à un pays cultivé, comme *Lévit.* XIX, 9, 10, 19, et que rien ne pressait de publier avec de si minutieux détails (*Nombres*, XXVIII, XXIX); d'autres encore qui ne sont pas le fruit de la réflexion, mais d'une longue expérience, sans parler de certaines ordonnances qui se contredisent entre elles, (par ex. *Lévit.* XVII, 1-7, cf. *Deutéron.* XII, 15-16; — *Lévit.* XVII, 8, 9, cf. *Exode* XX, 24-26; — *Lévit.* XXV, 39-43, cf. *Exode* XXI, 1-6; — *Lévit.* XXIII, 18, cf. *Nombres* XXVIII, 27-30; — *Nombres* IV, 3, cf. *Nomb.* VIII, 24; — *Exode* XXV, 15, cf. *Nomb.* IV, 6); ni d'une loi en complet désaccord avec l'esprit de la législation mosaïque (*Deutér.* XVII, 14, 15).

Toutes ces difficultés et d'autres encore que nous relèverons en temps et lieu prouvent clairement que le Pentateuque, au moins dans son ensemble et dans sa forme actuelle, n'est pas l'œuvre de Moïse. Il ne remonte pas au delà du VIe siècle ou tout au plus du VIIe siècle avant Jésus-Christ. Au jugement des plus habiles critiques, c'est le travail d'un écrivain jéhoviste qui, zélé admirateur des institutions théocratiques, a voulu inspirer pour elles un plus profond respect et a composé, dans cette intention, ce recueil puisé non-seulement dans la tradition populaire, mais dans d'anciens écrits, dont quelques-uns, comme le Décalogue et certaines ordonnances, pouvaient remonter à Moïse [1]. Il est facile, en effet, d'y reconnaître le style de trois ou quatre auteurs différents, sans parler d'un certain nombre de légendes plus anciennes et de chants populaires intercalés dans le récit. Ce résultat des études de la critique moderne heurte violemment sans doute l'opinion vulgaire; mais il ôte peu de chose à la valeur historique des cinq livres dits de Moïse, comme monument d'une des plus anciennes législations connues et recueil précieux d'antiques traditions sur les premières destinées du genre humain. Ces cinq livres, que les Juifs désignent par le premier mot de chacun d'eux et les Chrétiens par leur contenu, sont :

1° La Genèse, בְּרֵאשִׁית, Γένεσις;

2° L'Exode, וְאֵלֶּה שְׁמוֹת, Ἔξοδος;

3° Le Lévitique, וַיִּקְרָא, Λευϊτικον;

[1] Voy. entre autres : Fragmente über die allmählige Bildung der den Israeliten heiligen Schriften, besonders der sogenannten historischen, publiés par *Nachtigal*, sous le pseudonyme d'Otmar, dans le Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte, de *Henke*, Helmst., 1793-97, 6 vol. in-8°, t. II, p. 433-523, t. IV, p. 1-36. — *Kuenen*, ouv. cité, t. I, p. 286.

4° Les Nombres, וַיְדַבֵּר, Ἀριθμοί;

5° Le Deutéronome, אֵלֶּה הַדְּבָרִים, Δευτερονομιόν.

Nous allons les examiner successivement.

§ 6.

La Genèse.

Ilgen, Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs, Halle, 1798, in-8°. — *Ewald*, — Die Composition der Genesis kritisch untersucht, Braunsw , 1823, in-8°. — *Gramberg*, Libri Geneseos secundùm fontes ritè dignoscendos, adumbratio nova, Lips., 1828, in-8°. — *Stähelin*, Kritische Untersuchungen über die Genesis, Bâle, 1830, in-8°. — *Peter von Bohlen*, Die Genesis historisch-kritisch erläutert, Königsberg, 1835, in-8°. — *Bleek*, De libri Geneseos origine atque indole, Bonn, 1836, in-8°. — *Delitzsch*, Die Genesis ausgelegt, 3ᵉ édit.. Leipzig, 1860, in-8°.

Ainsi nommée parce qu'elle raconte sous une forme mythique l'origine du monde et l'histoire primitive de la race humaine, la Genèse se divise en deux parties : 1° Chap. I-XI, 25, création du monde, rapports des protoplastes avec Dieu, origine du mal, histoire d'Adam et d'Ève après la chute, leurs premiers descendants, dont les crimes sont punis par le déluge ; dispersion des hommes sur la terre et origine des différentes langues; — 2° Chapitre XI, 26-L. Cette seconde partie est consacrée plus spécialement aux origines du peuple juif. Dieu choisit Abraham, à cause de sa piété, pour rétablir avec lui et sa race l'alliance violée par les autres peuples, alliance dont le signe perpétuel sera la circoncision [1]. Il lui promet que

[1] La circoncision n'était pas pratiquée chez les seuls Israélites; elle l'était aussi chez les Égyptiens (*Hérodote*, lib. II, c. 36), chez les habitants de la Colchide et de

ses descendants possèderont le pays de Canaan et cette promesse est confirmée à son fils Isaac, après l'expulsion d'Ismaël, qui devient le père des Arabes; puis à Jacob, qui finit par aller s'établir dans le pays de Gosen[1] sur l'invitation de son fils Joseph, alors ministre d'Apophis, un des derniers de ces rois pasteurs ou Hycksos, qui régnèrent sur la Basse-Égypte pendant 260 ans, selon un fragment de Manéthon cité par Josèphe[2].

Il est évident que la plupart des faits rapportés dans la Genèse n'offrent aucune certitude historique. Qui a été témoin de l'œuvre des six jours pour la raconter? Qui a assisté à la création d'Adam et d'Ève? Peut-on admettre que le déluge ait couvert toute la terre, 2348 ans avant notre ère, selon la chronologie de la Bible, quand des monuments authentiques nous attestent que l'Égypte, par exemple, avait déjà 4000 ans avant Jésus-Christ une langue complètement formée avec son écriture propre, et que cette langue se retrouve avec les mêmes caractères sur d'autres monuments de beaucoup postérieurs au déluge, preuve irréfutable que la race égyptienne n'avait pas été détruite par le cataclysme; quand les historiens chinois nous racontent que l'empereur Yao, 2298 ans avant notre ère, c'est-à-dire cinquante ans après le prétendu déluge universel, chargea l'ingénieur Yu de travailler à l'écoulement des eaux qui couvraient une partie de ses États, et qu'il mit à sa disposition un assez grand nombre d'ouvriers pour lui per-

l'Éthiopie (*Ibid*, c. 104), et chez d'autres peuples. Voy. *Borheck*, Ist die Beschneidung ursprünglich hebräisch? und was veranlasste den Abraham zu ihrer Einführung? Duisb., 1793, in-8°.

[1] La province actuelle d'Esh-Shurkiyeh, une des plus fertiles de l'Égypte, au rapport de *Robinson*, Biblical Researches, Boston, 1841, t. I, p. 78.

[2] *Josèphe*, Contre Apion, lib. I, c. 14.

mettre de percer des montagnes, de creuser des canaux et de rectifier le cours des fleuves; quand enfin nous savons par le philosophe Simplicius [1] que Callisthènes envoya en Grèce des observations astronomiques trouvées à Babylone et vieilles de 2231 ans, qui n'avaient pas été faites, sans aucun doute, par le patriarche Noé ou par l'un de ses trois fils. Il est donc impossible de voir dans les récits des premiers chapitres de la Genèse autre chose que des mythes, tels qu'on en trouve chez tous les peuples dans la première période de leur existence. C'est encore dans cette classe qu'il convient de ranger ce que la Bible nous raconte de la dispersion des hommes, (mythe fondé vraisemblablement, d'un côté sur l'existence d'une tour fort élevée qui décorait le temple de Bélus, et de l'autre sur la grande variété des langues qui se parlaient à Babylone) comme aussi les nombreuses généalogies [2] recueillies dans la Genèse, généalogies dont les degrés sont remplis par les noms, peut-être de quelques personnages réels, mais surtout d'anciens héros ou demi-dieux, d'êtres fictifs ou allégoriques, quel-

[1] De cœlo, c. 16.

[2] Les tables généalogiques avaient pour les Hébreux, grâce à leur constitution civile, autant d'importance au moins que pour les Arabes. Comme elles se conservaient par tradition, l'écriture n'ayant pas été d'un usage un peu général avant David, il est clair que beaucoup de noms devaient s'oublier, et tout semble prouver que, pour remplir les lacunes, on prolongeait démesurément la vie d'un ancêtre, ou bien on faisait du nom d'une peuplade un nom d'homme, comme dans la mythologie ethnographique des Grecs, par exemple. Il ne faut donc chercher dans les généalogies de la Genèse et des Chroniques, ni une classification systématique ni même une vérité historique. Cela est vrai surtout pour le tableau généalogique de toutes les nations du monde (*Genèse* x). Le cercle des connaissances géographiques des Hébreux était trop borné pour leur permettre de dresser un pareil tableau. Pour Ésaïe lui-même, les Assyriens et les Égyptiens habitent aux extrémités de la terre; les Perses et les Mèdes, à l'extrémité des cieux (*Ésaïe* v, 26; xiii, 5). C'est à peine si, par leurs relations avec les Phéniciens navigateurs, ils acquirent, depuis Salomon, quelques vagues notions sur les contrées maritimes qui bordent la Méditerranée et le Pont-Euxin.

quefois de peuples, de villes, de pays ou de montagnes, auxquels se rattachait le souvenir d'un événement important.

Mais quel était donc le but du rédacteur de la Genèse en composant un recueil de tous ces mythes? Il voulait imprimer un cachet d'antiquité aux institutions de la théocratie et les rendre ainsi plus vénérables aux yeux de la nation. De là ce qu'il raconte sur la sanctification du sabbat (*Gen.* II, 3)[1], sur la défense de manger du sang (IX, 4), sur l'établissement de la circoncision (XVII, 10). Une question plus difficile à résoudre, c'est celle de savoir quand et par qui ces antiques traditions ont été recueillies. Ce qui rend la difficulté insoluble, c'est qu'à en juger rien que par le style[2], la Genèse a été rédigée d'après deux et même trois documents écrits différents[3] non pas fondus ensemble, mais juxtaposés sans aucune critique et chargés d'interpolations, savoir un document élohistique, ainsi nommé parce que Dieu y est désigné par le nom d'Élohim; un document jéhovistique, où l'auteur emploie dans sa narration le nom de Jéhovah, et un document jéhovah-élohistique, où Dieu est appelé Jéhovah-Élohim, nom qui prouve que ce dernier fragment, d'ailleurs assez court, n'est que la reproduction d'un document plus ancien, comme l'indique aussi la langue. Ce mode de composition,

[1] Le sabbat est en effet presque toujours présenté dans l'A. T. comme une institution mosaïque se rattachant historiquement à la sortie d'Égypte et à la législation du Sinaï (*Deutér.* v, 14; *Néhémie*, IX, 14; *Ézéchiel*, XX, 12). C'est aussi l'opinion de la plupart des rabbins (*Selden*, De jure naturali et gentium juxta disciplinam hebræorum libri VII, Lond., 1640, in-4°, lib. III, c. 10).

[2] *Möller*, Ueber die Verschiedenheit des Styls in den beyden Haupt-Urkunden der Genesis in gewissen Stellen, Gött., 1792, in-8°.

[3] Plusiers critiques en reconnaissent un plus grand nombre; nous devons nous en tenir aux généralités et renvoyer pour les détails aux ouvrages spéciaux.

déjà constaté par Vitringa [1], Richard Simon [2], et surtout Astruc [3], explique de la manière la plus satisfaisante les répétitions et les contradictions qu'on remarque dans la Genèse et que fera ressortir le tableau suivant, où nous nous contenterons de mettre en parallèle les deux principaux documents, le troisième (*Gen.* II, 4-III, 24) ne contenant qu'une tradition différente sur la création et le mythe de la chute des protoplastes.

RELATION DE L'ÉLOHISTE.	RELATION DU JÉHOVISTE.
I-II, 3 : Création du monde et de l homme.	
	IV, 1-26 : Descendants d'Adam, invention des arts. Vers. 25 interpolé.
V, 1-32 : Autre généalogie, mais avec chronologie et suivie jusqu'à Noé. Vers. 29 interpolé par le Jéhoviste.	
VI, 1-2, 4 : Origine des Géants. Vers. 3 interpolé.	
	VI, 5-8 : Méchanceté des hommes ; Jéhovah se résout à les détruire.
VI, 9-22 : Déluge. Noé entre dans l'arche avec ses enfants et un couple de tous les animaux.	
	VII, 1-5 : Jéhovah commande à Noé de prendre avec lui sept de chaque espèce d'animaux purs et un couple seulement des animaux impurs [4].
VII, 11-16 : Suite de l'histoire du déluge. Vers 16 interpolé au moins en partie.	VII, 6-10 : Un couple de chaque espèce d'animaux, purs ou non, entre dans l'arche. Le v. 9 interpolé en partie.

[1] *Vitringa,* Sacrarum observationum libri IV, Franeq., 1700, 3 vol. in-4°, lib. I, c. 3.

[2] *Richard Simon,* Histoire critique du Vieux Testament, Rotterd., 1685, in-4°, lib. I, ch. 7.

[3] *Astruc,* Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse, Brux., 1753, in-8°.

[4] Cette division en animaux purs et impurs caractérise le document jéhovistique.

VII, 17, 23 : Suite de l'histoire du déluge.

VII, 18-22, 24 : Suite du déluge.

VIII, 1-19 : Fin du déluge.

VIII, 20-22 : Sacrifice de réconciliation offert par Noé. Jéhovah promet qu'il n'y aura plus de déluge.

IX, 1-17, 28, 29 : Alliance de Dieu avec Noé; arc-en-ciel, permission de manger de la chair.

IX, 18-27 : Ivresse de Noé, malédiction de Canaan. Vers. 27 interpolé.

X, 1-32 : Généalogies ethnographiques ou plutôt géographiques, offrant plus d'une erreur [1].

XI, 1-9 : Mythe de la Tour de Babel (Bélus).

XI, 10-26 : Postérité de Sem jusqu'à Abraham dans l'ordre chronologique.

XI, 27-32 : Emigration de Tharé.

XII-XIII, 18 : Histoire d'Abraham; sa vocation, son établissement en Palestine; il passe en Egypte, enlèvement de Sara [2].

XIV : Chap. interpolé, puisé à une autre source [3].

XV : Alliance de Jéhovah avec Abraham, sans mention de la circoncision; la terre de Canaan lui est promise.

XVI : Histoire d'Agar, naissance d'Ismaël.

[1] Il est clair que l'auteur groupe les peuples qu'il connaissait, non par races, mais par climats. Ainsi il fait descendre de Cham les Cananéens et les Phéniciens, qui parlaient la langue sémitique, et de Sem les Élamites et les Assyriens, qui ne la parlaient pas.

[2] Le verset XII, 4, comp. avec XI, 26, 32, ne peut se concilier avec *Actes* VII, 4. Si Tharé eut Abraham à 70 ans et mourut âgé de 205 ans, il est évident qu'il vivait encore lorsque son fils sortit de Caran.

[3] Style très-différent, nombreuses parenthèses; Dieu appelé, non pas Elohim ou Jéhovah, mais El Eljon ou le Très-Haut; non pas le créateur ברא des cieux et de la terre, comme l'aurait fait un Hébreu, mais le maître קנה. Document emprunté, selon toute apparence, à une peuplade étrangère.

XVII, 1-27 : Alliance de Dieu avec Abraham, qui change de nom; institution de la circoncision. Le vers. 1 altéré par le jéhoviste.	
	XVIII : Isaac promis à Abraham.
	XIX, 1-28 : Ruine de Sodome, Lot sauvé.
XIX, 29-38 : Inceste de Loth avec ses filles.	
XX, 1-18 : Abraham à Guerar; enlèvement de Sara par Abimélec. Vers. 18, addition du jéhoviste, qui transporte la légende en Egypte, voy. XII, 10-20.	
XXI, 1-21 : Naissance d'Isaac, expulsion d'Agar et d'Ismaël. Verset 1 interpolé.	
XXI, 22-34 : Alliance d'Abraham avec Abimélec. Vers. 33 et 34 interpolés.	
XXII, 1-10 : Sacrifice d'Isaac.	
	XXII, 11-19 : Jéhovah arrête le bras d'Abraham.
XXII, 20-24 : Descendants de Nacor, frère d'Abraham.	
XXIII, 1-20 : Achat de la grotte de Macpéla.	
	XXIV : Mariage d'Isaac.
	XXV, 1-7, 12-18, 21-34 : Généalogies ethnographiques, en contradiction quelquefois avec celles du chap. X [1]; naissance d'Esaü et de Jacob, qui achète de son frère le droit d'aînesse.
XXV, 7-11, 19-20 : Second mariage d'Abraham avec Ketura, qui lui donne six fils; sa mort; descendants d'Isaac.	
	XXVI, 1-11 : Même histoire que XX, 1-17, mais appliquée à Rebecca.
	XXVI, 12-33 : Alliance d'Isaac avec Abimélec.
XXVI, 34-35 : Mariage d'Esaü.	
	XXVII, 1-45 : Jacob vole à Esaü la bénédiction paternelle et se sauve en Mésopotamie.

[1] Par exemple, vers 3, où Dedan est dit fils de Joksan, comp. avec X, 7, où il est appelé fils de Rahma.

xxvii, 46-xxviii, 9 : Rebecca envoie Jacob chercher femme en Mésopotamie.	
	xxviii, 10-22 : Vision de Jacob. Ici les deux noms de Dieu alternent.
	xxix, 1-35 : Mariages de Jacob avec Léa et Rachel.
xxx, 1-13, 17-19, 20-24 en partie : Enfants de Jacob nés en Mésopotamie.	xxx, 14-16, 20-24 en partie : Enfants de Jacob nés en Mésopotamie.
xxxi, 1-55. Fuite de Jacob, son alliance avec Laban. Vers. 1 et 3 interpolés. Verset 49 écrit en Chaldéen et interpolé.	
xxxii, 1-32 : Frayeur de Jacob à l'approche d'Esaü, la lutte avec Dieu. Vers. 9 interpolé.	
xxxiii, 1-20 : Arrivée de Jacob dans le pays de Canaan.	
xxxiv : Enlèvement de Dina ; les Sichémites circoncis.	
xxxv, 1-29 : Voyage de Jacob à Béthel ; promesse que Dieu lui fait ; il prend le nom d'Israël [1].	
xxxvi : Généalogie d'Esaü, si exacte qu'on l'a supposée tirée des archives des Édomites, et descendant en tout cas bien au-delà de Moïse [2].	
xxxvii : Joseph vendu par ses frères.	
	xxxviii : Histoire de Juda et de Thamar.
	xxxix-xlv : Suite de l'histoire de Joseph, où les deux documents sont confondus [3].
xlvi-xlvii : Établissement des Israélites en Egypte. Verset 20 interpolé, comme aussi le vers. 27.	
xlviii : Adoption par Jacob des fils de Joseph.	

[1] Autre explication de ce nom que celle qui a déjà été donnée xxxii, 28.

[2] Les versets 2 et 3 contredisent, il est vrai, xxvi, 34, mais ils sont confirmés par xxviii, 9 ; de même, les versets 6-7 ne se concilient pas avec xxxii, 3 et xxxiii, 16.

[3] Nouvelle discordance entre xlii, 27-28, confirmé par xlii, 21, et xlii, 35 ; entre

XLIX : Bénédictions de Jacob, ses dernières volontés.
L : Sépulture de Jacob, mort de Joseph.

Il est donc évident que les récits de la Genèse ont été puisés à des sources diverses ; seulement il est difficile de préciser la date à laquelle remontent ces sources qui doivent être anciennes à en juger par la pauvreté et la rudesse de la langue. On trouve plus de suite, plus de liaison, un plan mieux tracé et mieux suivi dans le fragment élohistique, qui se distingue avantageusement en outre par un style naïf, un peu prolixe et d'une simplicité vraiment antique, tandis que le jéhoviste se montre moins verbeux mais plus amoureux du surnaturel et qu'il se plaît à intercaler dans son récit des fragments d'antiques chansons populaires, aussi souvent que cela lui est possible. Voyez par exemple IV, 23-24 ; IX, 25-27 ; X, 9 ; XXV, 23 ; XLIX, 1-27. C'est lui très-probablement qui a donné au livre de la Genèse sa dernière forme en prenant pour base principale de son travail celui de l'élohiste, avec l'intention de le compléter au moyen d'autres documents écrits ou traditionnels. Or la relation élohistique ne peut pas remonter au-delà du règne de David ; nous en trouvons la preuve non-seulement dans la bénédiction prononcée par Isaac sur son fils Esaü, où il est fait allusion à la conquête de l'Idumée par David et à la révolte des Édomites sous Salomon (*Genèse* XXVII, 39, 40), ou bien dans la bénédiction de Jacob qui se rapporte clairement aux douze

XLII, 18-20 et XLIII, 3-5; entre XLV, 17-20 et XLVI, 31-34. — Confusion entre Putiphar, chef des gardes, et le concierge de la prison, XXXVII, 36; XXXIX, 1, 21; XL, 3, 7; XLI, 10.

tribus déjà établies dans le pays de Canaan [1], et suppose même l'inauguration du règne de David, puisque Juda est la tribu royale (*Gen.* XLIX, 8); mais encore dans la généalogie iduméenne (*Gen.* XXXVI) qui descend jusqu'à l'établissement de la royauté en Israël (*Gen.* XXXVI, 31); d'où l'on est autorisé à conclure avec beaucoup de vraisemblance que l'auteur du fragment élohistique a fait usage d'une pièce officielle tombée entre les mains des Hébreux par la conquête de l'Idumée et qu'il vivait par conséquent au plus tôt sous le roi David.

La rédaction du jéhoviste n'est donc pas antérieure aux dernières années du règne de Salomon; ce que confirment à la fois le verset 10 de la bénédiction de Jacob, où sont exprimées des idées messianiques qui n'ont eu cours qu'après David, et la promesse de Dieu à Abraham, que sa postérité étendrait sa domination depuis l'Égypte jusqu'à l'Euphrate (*Gen.* XV, 18), ce qui ne s'est réalisé que sous ce même roi.

§ 7.

L'Exode.

W. Hopkins, Exodus, a corrected translation with notes critical and explanatory, Lond., 1784, in-4°. — *Bertholdt*, De rebus a Mose in Ægypto gestis, Erlang., 1795, in-8°.

Il existe entre le premier et le second livre du Pentateuque, c'est-à-dire entre l'établissement des Israélites en

[1] Ainsi le verset 10 se rapporte évidemment à Samson qui était Danite et fut juge en Israël.

Égypte et leur sortie de ce pays, que raconte l'Exode, une lacune de plusieurs siècles, dont on ne sait rien, si ce n'est que les Abrahamides s'étaient extraordinairement multipliés. La durée même de leur séjour dans la terre de Gosen n'est pas certaine. L'Exode, il est vrai, la fixe à 430 ans (*Exode* XII, 40); mais dans ce long espace de temps, il ne mentionne que trois générations, depuis Lévi, qui entre en Égypte avec Jacob (*Gen.* XLVI, 8, 11), savoir Kéhath, qui même était déjà né, Hamram et Moïse, qui ne comptait à la sortie d'Égypte que 80 ans (*Exode* VII, 7)[1]. Pour lever cette difficulté, la Septante, d'accord sur ce point comme sur beaucoup d'autres avec le Pentateuque samaritain, applique ces 430 ans au séjour des Abrahamides dans le pays de Canaan et en Égypte; mais s'ils ne passèrent que 215 ans en Égypte[2], comment s'expliquer leur prodigieuse multiplication? Cette question chronologique, qui n'intéresse d'ailleurs la théologie biblique que dans ses rapports avec la théopneustie, n'a pu être éclaircie jusqu'ici. Il en est de même de quelques contradictions qui ont été signalées aussi dans le second livre du Pentateuque, par exemple entre II, 18 et IV, 18; entre IV, 20 et XVIII, 1-6, etc., contradictions provenant sans aucun doute de la différence des sources où l'auteur a puisé; car l'Exode aussi est un composé d'éléments hétérogènes, soudés ensemble et non fondus[3].

[1] Kéhath étant mort à 133 ans et Hamram à 137, si l'on ajoute ces deux chiffres à l'âge de Moïse, on ne trouve que 359 ans, ou plutôt 300 à peine, puisque Kéhath vivait déjà et qu'il n'était vraisemblablement pas mort à la naissance de son fils.

[2] Qu'on nous permette d'établir à ce sujet un rapprochement. Les Hycksos dominèrent sur la Basse-Égypte pendant 259 ans 10 mois, au rapport de Manéthon cité par *Josèphe* (Contre Apion, lib. I, c. 14).

[3] La preuve la plus frappante en est l'alternance des noms d'Elohim et de Jéhovah qui continue dans les premiers chapitres.

Dans aucun des livres de la Bible on ne trouve les miracles accumulés en plus grand nombre que dans celui-ci. Depuis le buisson ardent du milieu duquel Dieu parle à Moïse jusqu'à la promulgation sur le Sinaï, au milieu du tonnerre et des éclairs, d'une constitution théocratique qui devait régler non-seulement les rapports ecclésiastiques et religieux des Israélites, mais leurs rapports politiques et civils, l'Exode nous montre les lois invariables de la nature constamment bouleversées en faveur du peuple hébreu. Le rationalisme a depuis longtemps essayé de ramener ces prodiges à des causes naturelles; mais il n'y a pas toujours réussi, et si l'on doit reconnaître que certains phénomènes endémiques expliquent assez bien les dix plaies d'Égypte, par exemple, on doit avouer, d'un autre côté, que les explications des anciens rationalistes sont souvent forcées, fausses, ridicules, et admettre que sur un fond historique l'imagination hyperbolique des poëtes hébreux se plut à broder de fantastiques ornements.

Le but de l'Exode, comme celui de la Genèse et plus clairement encore, est de présenter la théocratie comme une institution divine. Le rédacteur y fait preuve d'une connaissance assez exacte des mœurs de l'Égypte, ainsi que de son climat et de son gouvernement[1]; son style est sec et sans élégance, même dans les parties narratives; il y a peu de suite dans le récit, qui offre en outre des lacunes provenant de l'absence de documents. Pour ce qui concerne la date de sa composition, l'Exode tel qu'il est arrivé jusqu'à nous, ne remonte pas au-delà du règne de David, comme le prouve *Exode* XXIII, 31.

[1] Voir *Spencer*, De legibus hebræorum ritualibus, Tübing., 1732, in-fol.

§ 8.

Le Lévitique.

Reimarus, Cogitationes de legibus Mosaïcis ante Mosen, Hamb., 1741, in-4°. — *Iken*, De institutis et ceremoniis legis Mosaïcæ ante Mosen, Brem., 1751, in-4°. — *Purmann*, De fontibus et œconomiâ legum mosaïcarum, Francof., 1789, in-4°.

Le Lévitique règle les rapports du peuple d'Israël avec son Dieu et son roi. Il contient donc un nombre considérable de lois, quelquefois très-minutieuses, sur les sacrifices, les consécrations des prêtres, l'observation du sabbat, les dîmes, les jeûnes, la lèpre et d'autres maladies contagieuses, les aliments défendus, les mariages entre parents, les fêtes solennelles et se termine par des bénédictions et des malédictions ; car le chapitre XXVII n'est qu'un appendice ajouté plus tard au livre. Il est certain que ces lois, dont plusieurs offrent de remarquables analogies avec les lois égyptiennes, n'ont pas été toutes promulguées par Moïse [1]. La loi des holocaustes entre autres (*Lévit.* I) n'a pas été publiée par lui, comme l'atteste le prophète Jérémie lui-même (*Jérémie* VII, 22). Il semble difficile d'admettre que *Lévit.* XVI, 21 suiv. ait été écrit pendant le séjour des Israélites dans le désert. *Lévit.* XVIII, 28 présuppose la conquête du pays de Canaan. *Lévit.* XIX, 29 se rapporte vraisemblablement (cf. *Deutéronome* XXIII, 18) au culte d'Astarté, comme *Lévit.* XVIII, 21 et XX, 2 à celui de Moloch, deux divinités phéniciennes que les Israélites n'a-

[1] *Bohlen*, Die Genesis, p. 118 suiv.

dorèrent que longtemps après la mort de Moïse. Enfin le chapitre xxvi, au moins en majeure partie, date évidemment de l'exil.

Il est donc clair que le Lévitique est composé de fragments d'âges divers, cousus, pour ainsi dire, à la suite les uns des autres au moyen de cette formule : *L'Éternel parla encore à Moïse,* et ces fragments ne sont certainement pas l'œuvre d'un seul et même auteur, comme le prouvent la différence de style (comparez, entre autres, xix, 3, 4, 10 avec xxiii, 14, 21, 31, 41) et d'assez fréquentes répétitions (xi, 40 et xvii, 15; xvii, 10 et xix, 26; iii, 17; vii, 26; xix, 31 et xx, 27; xix, 9 et xxiii, 22, etc.).

§ 9.

Les Nombres.

Les faits historiques racontés dans le Lévitique ne comprenaient que l'espace d'un mois; les Nombres, au contraire, embrassent une période de 38 ans et se divisent en trois parties : 1° Chap. i-x, dénombrement du peuple, lois nouvelles et quelques événements dont le Lévitique ne fait pas mention; — 2° Chap. xi-xxi, histoire des Israélites depuis la 40me année de leur sortie d'Égypte jusqu'à leur arrivée sur la rive orientale du Jourdain; inutiles tentatives de Moïse pour pénétrer dans le pays de Canaan; turbulence du peuple découragé par ses échecs; élévation d'Aaron à la souveraine sacrificature, organisation des Lévites, nouveaux règlements sur la purification, les sacrifices, le

sabbat; guérison des Israélites mordus par des serpents, leur victoire sur Sihon et Hog; — 3° Chap XXII-XXXVI, histoire merveilleuse du prophète Balaam; nouvelle infidélité du peuple, nouveau dénombrement; Josué choisi pour succéder à Moïse, victoire sur les Madianites et conquête du pays à l'orient du Jourdain, qui est partagé entre les deux tribus de Ruben et de Gad et la demi-tribu de Manassé[1]; lois nouvelles d'administration politique, lois sur les villes des Lévites et les villes de refuge, loi sur le mariage des héritières qui ne peuvent s'unir qu'à un homme de leur tribu.

Ce qui frappe tout d'abord dans ce livre, c'est son caractère fragmentaire. Ewald[2] croit y reconnaître au moins six fragments (XI, 4-9; XII, 1-3; XX, 14-21; XXI, 1-9 et 12-35; XXXII, 33-42) d'un ouvrage très-ancien que les Nombres eux-mêmes citent sous le nom de *Livre des batailles de l'Éternel* (*Nomb.* XXI, 14). D'autres intercalations seraient faciles à signaler. Tel surtout l'épisode de Balaam (*Nomb.* XXII-XXIV), où la couleur historique est fort altérée, puisque le fils de Behor y est qualifié de prophète de Jéhovah. Tous ces fragments paraissent avoir été simplement mis bout à bout sans plan et sans critique; de là quelques transpositions qu'on y remarque, comme VII, 89; XXIV, 1-2 et surtout un assez grand nombre de contradictions : comp., par exemple, *Nomb.* IV, 3, 23, 30 et VIII, 24; XVI, 31-33 et XXVI, 10, 11; XXI, 3 et XIV, 45; XXI, 4 suiv. et XXXIII, 41 suiv.; XXIV, 25 et XXXI, 8, etc.). Quant à l'époque où fut composé ce livre, Gramberg[3], qui nous semble

[1] La tribu de Ruben occupa la partie méridionale; la demi-tribu de Manassé s'établit au nord, et les Gadites se fixèrent entre elles.

[2] *Ewald*, Geschichte des Volkes Israel, Gött., 1843-47, 3 vol. in-8°.

[3] *Gramberg*, Kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments, Berlin, 1829-30, 2 vol. in-8°, t. I, p. 348.

appuyer son opinion sur d'assez bonnes raisons, la fait remonter au règne d'Achaz, en faisant remarquer que dans la prophétie de Balaam il est fait allusion non-seulement au gouvernement monarchique en Israël, mais même à l'invasion des Cypriens dans l'Asie mineure, qui eut lieu sous Sennachérib au VIII[e] siècle avant notre ère.

§ 10.

Le Deutéronome.

De Wette, Dissertatio quâ Deuteronomium à prioribus Pentateuchi libris diversum, alius cujusdam recentioris autoris opus esse demonstratur, Iéna, 1805, in-8°.

Comme son titre l'indique, le cinquième livre du Pentateuque contient une seconde édition de la Loi de Moïse. Quoiqu'il n'ait pas été composé d'un seul jet, il offre plus d'unité que le Lévitique et les Nombres; et il est aisé de voir que l'auteur avait pour objet l'édification autant pour le moins que l'instruction. Il y présente Moïse comme un prophète plutôt que comme le chef et le législateur du peuple hébreu. Arrivé sur les frontières de la terre promise, qu'il ne devait pas franchir, l'illustre vieillard convoque les Israélites, récapitule en leur présence les bienfaits et les châtiments dont Jéhovah s'est servi pour les façonner à l'obéissance et les exhorte à persévérer dans la soumission à sa volonté. Vient ensuite un résumé partiel des lois déjà promulguées dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, mais enrichi de lois nouvelles de droit public et de droit privé. Ces lois ne sont pas toutes reproduites

textuellement; on remarque dans plusieurs des modifications quelquefois importantes, (par exemple *Deutér.* VII, 3, comparé à *Exode* XXXIV, 16; — *Deutér.* XIV, 1-21, comp. à *Lévit.* XI; — *Deutér.* XV, 12-18, comparé avec *Lévit.* XXV, 39-41;—*Deutér.* XXVII, comp. à *Exode* XXIV;—*Deutér.* XXVIII, comp. avec *Lévit.* XXVI; *Deutér.* XXXI, 14-23 et XXXII, 48-52, comp. avec *Nomb.* XXVII, 12-23) et le Décalogue lui-même est reproduit dans une double paraphrase (*Deutér.* V, comparé avec *Exode* XX), particularité inexplicable s'il est vrai que Moïse l'avait gravé sur la pierre et déposé dans l'arche d'alliance. Après avoir de nouveau exhorté avec une cordialité touchante le peuple à rester fidèle observateur de la Loi, après avoir, du haut du mont Ébal, lancé des malédictions terribles contre ceux qui la violeraient, et du haut du mont Garizim, prononcé des bénédictions sur ceux qui s'attacheraient à l'accomplir, Moïse fait reconnaître Josué pour son successeur et clôt sa vie politique par un discours prophétique, qui ne peut avoir été écrit qu'après Salomon, à l'idolâtrie duquel il est clairement fait allusion aux versets 15-17.

Ce n'est pas là le seul anachronisme contraire à l'hypothèse que Moïse est l'auteur du Deutéronome. Le chap. XXX, 1-3 présuppose le partage de la terre promise entre les tribus. Le chap. XII parle d'un lieu de culte unique, qui n'a existé que depuis la construction du temple de Jérusalem. Le chap. XVII, 16 rappelle involontairement le fait relaté *I Rois* IV, 26-28; X, 28-29. Dans le chap. XVII, 17, on trouve une nouvelle allusion transparente aux mœurs voluptueuses de Salomon[1], et le verset 7 du chap. XXXIII,

[1] En tout cas, si cette loi remontait à Moïse, elle avait été bien mal observée. Saül

où Moïse exprime le vœu que l'Éternel ramène Juda vers son peuple, s'applique, à ce qu'il semble, au schisme qui éclata sous Roboam. Le chap. XVII, 8-13 exhorte le peuple à respecter les arrêts d'une espèce de tribunal d'appel établi à Jérusalem par le roi Josaphat (*II Chroniques* XIX, 8-11). Enfin Ewald[1] prétend même que *Deutér.* XXVIII, 68 se rapporte à un évènement qui s'est passé sous Manassé, ce qui confirmerait l'opinion de Cölln[2] que la refonte des anciens documents des traditions mosaïques en vue de nouveaux besoins religieux du peuple, n'a eu lieu que sous le règne de Josias, comme on peut l'induire d'ailleurs de la langue du Deutéronome, qui présente déjà, dans une une foule de néologismes et plusieurs araméismes, des signes évidents de décadence. Dans tous les cas, il paraît certain que le rédacteur du dernier livre du Pentateuque connaissait les quatre autres; c'est ce que semblent prouver d'assez nombreuses réminiscences, comme *Deutér.* I, 15, comp. avec *Exode* XVIII, 21; — *Deutér.* I, 28, comp. avec *Nomb.* XIII, 28; — *Deutér.* I, 36, comp. avec *Nomb.* XIV, 24; — *Deutér.* IX, 12, comp. avec *Exode* XXXII, 7, etc.; il est vrai, d'un autre côté, qu'on signale aussi plus d'une contradiction entre le Deutéronome, l'Exode et les Nombres, par exemple *Deutér.* I, 22, comp. à *Nomb.* XIII 2; — *Deutér.* I, 44, comp. à *Nomb.* XIV, 45; — *Deutér.* II, 3-8, 29, comp. à *Nomb.* XX, 14-24; — *Deutér.* X, 6, comp. à *Nomb.* XX, 22-28; d'où quelques-uns ont voulu conclure, contre toute espèce de vraisemblance, qu'à l'époque où il fut composé, la légis-

(*II Samuel* XII, 8), David (*II Samuel* V, 13), Salomon (*I Rois* XI, 3), Roboam (*II Chron.* XI, 21), Abija (*II Chron.* XIII, 21), avaient des harems nombreux.

[1] *Ewald*, Ouv. cité, t. III, p. 379.

[2] *Von Cölln*, Biblische Theologie, Leipz., 1836, in-8°, t. I, p. 81.

lation mosaïque n'était pas encore fixée par écrit, mais continuait à se transmettre par la tradition orale.

De ce qui précède, on peut conclure, croyons-nous, sans s'exposer à être accusé d'une témérité excessive, que

1° Moïse n'est point l'auteur du Pentateuque tel qu'il est arrivé jusqu'à nous;

2° C'est un recueil de documents de nature et d'origine différentes, plus ou moins habilement juxtaposés ou fondus dans un but déterminé par des rédacteurs anonymes et à des époques incertaines, de manière à former aujourd'hui dans la rédaction canonique un ensemble d'une évidente unité;

3° Aucun des livres du Pentateuque ne remonte au delà de l'établissement de l'école des prophètes par Samuel;

4° La législation mosaïque, bien que connue en partie et fixée par l'écriture dès la fin du règne de David (*I Rois* II, 3), se modifia, se compléta graduellement à mesure que l'état religieux et social des Israélites se développa depuis Salomon;

5° La dix-huitième année du règne de Josias, le Pentateuque, tel que nous le possédons aujourd'hui, n'existait pas encore;

6° Après avoir subi plusieurs remaniements, les livres dont il se compose ont fini par recevoir une forme définitive vers le temps de l'exil, au VIe siècle avant notre ère.

§ 11.

Le livre de Josué.

Maurer, Commentar über das Buch Josua, Stuttg., 1837, in-8°. — *Keil*, Commentar über das Buch Josua, Erlang., 1847.

Le livre de Josué se rattache directement au Deutéronome par l'identité du point de vue et par la tendance générale. Son caractère est essentiellement mystique ; Dieu intervient directement dans tous les événements et opère en faveur de son peuple chéri des miracles, dont, sans aucun doute, la suspension du mouvement planétaire serait considérée comme le plus grand, s'il n'était prouvé aujourd'hui que ce miracle si fameux n'a d'autre fondement qu'une métaphore poétique (*Josué*, x 12, 13, 14).

Josué, יְהוֹשֻׁעַ, Ἰησοῦς dans la Septante, est le nom que Moïse donna à son écuyer Osée, fils de Nun, de la tribu d'Éphraïm (*Nomb.* xii, 17), lorsqu'il l'attacha à sa personne. Il avait déjà donné des preuves de son courage dans un combat contre les Amalécites (*Exode* xvii, 9-13) et montré sa prudence dans une mission difficile dont il avait été chargé (*Nomb.* xiv, 6-9), lorsque la mort de Moïse, qui l'avait initié à ses projets, le laissa seul chargé d'en poursuivre l'exécution.

Le livre que nous avons sous son nom a pour but de montrer que Dieu lui-même avait, selon sa promesse, établi les Israélites dans la terre de Canaan. Il embrasse une période de dix-sept années et se divise en trois parties : 1° Chapitres i-xii, conquête de 31 royaumes en

quatre campagnes, de 1451 à 1445 environ. — 2° Chapitres XIII-XXII, partage du pays conquis entre neuf tribus et demie : Asser, Zabulon, Manassé, Dan, Nephthali, Issachar, Éphraïm, Benjamin, Juda et Siméon[1]. Dans ce partage se trouvent comprises des contrées qui n'ont jamais été soumises aux Israélites; telles les puissantes villes de Tyr et de Sidon, sans parler du pays des Philistins (*Josué* XIII, 1), peuplé par une race belliqueuse d'origine aryenne venue probablement de l'île de Crète[2]. On ne peut donc voir dans ce partage autre chose qu'un projet (cf. *Juges* XVIII, 1). — 3° Chapitres XXIII-XXIV, convocation du peuple, harangue de Josué qui l'exhorte à rester fidèle à Jéhovah et à achever la conquête de la Palestine, sa mort et sa sépulture.

Comme les livres dits de Moïse, celui de Josué présente des parties très-détaillées et d'autres résumées en forme de sommaire, par ex. X, 28-29, 40-43; comme eux aussi, il porte des traces évidentes d'un travail de compilation, qui n'a pu être fait ni par Josué, — il ne peut avoir raconté lui-même sa mort et sa sépulture (*Josué* XXIV, 29-31), — ni par un de ses contemporains, comme le prouvent la formule fréquemment employée : *Jusqu'aujourd'hui* ou *comme*

[1] La tribu de Juda s'établit au Sud; celle de Siméon, au Sud-ouest. Au nord de ces deux tribus se fixèrent celle de Benjamin et celle de Dan, celle-ci dans le voisinage de la mer. La partie septentrionale du pays de Canaan fut occupée au Nord par la tribu d'Éphraïm; au Nord-ouest par la demi tribu de Manassé; au Nord-est par celle d'Issachar. Au nord de Manassé, du côté de la mer, s'étendait l'étroit territoire d'Asser; entre Asser et Issachar habitait la tribu de Zabulon, et tout au Nord, celle de Nephthali. — C'est dans ces trois premières tribus qu'étaient situées les 13 villes attribuées à la famille d'Aaron par Josué. Elles se trouvaient toutes ainsi dans le voisinage de Jérusalem, ce qui rend suspecte la date de la donation.

[2] Comme semble le prouver le nom de כְּרֵתִי que les Israélites leur donnent quelquefois (*I Sam.* XXX, 14; *Ézéch.*, XXV, 16; *Sophon.* II, 5). Voy. aussi *Wagenfeld*, Sanchuniathonis historiarum Phœniciæ libri IX, Brême, 1837, in-8°, p. 43.

c'est encore aujourd'hui (IV, 9; V, 9; VI, 25; VII, 26; VIII, 28-29; IX, 27; X, 27; XIII, 13; XIV, 14; XV, 63; XVI, 10, etc., etc.), et surtout là mention dans ce livre de plusieurs évènements d'une date bien postérieure. Ainsi *Josué* XVI, 2 parle de la ville de Luz, qui ne fut bâtie que plus tard (*Juges* I, 26); *Josué* XIX, 47, de la surprise de Lesem ou Laïs qui n'eut lieu que des années après (*Juges* XVIII, 27-29); et *Josué* XV, 3-19, de la prise de possession d'Hébron par Caleb qui, selon *Juges* I, 10-15, fut postérieure à la mort de Josué. Comment un contemporain de la conquête aurait-il pu parler de Jérusalem (*Josué* XII, 10; XV, 8, 63; XVIII, 27), nom qui ne fut donné à Jébus que par David, ou bien de la maison de Dieu (*Josué* IX, 23), avant la construction du temple de Salomon [1]; ou bien encore des montagnes d'Israël et de Juda (*Josué* XI, 21) avant le schisme? N'est-il pas clair que l'observation *Josué* X, 14 ou *Josué* XV, 15 n'est point d'un témoin oculaire? Enfin, pour ne pas multiplier les exemples, un compagnon de Josué connaissait-il le nom des bourgs de Jaïr (*Josué* XIII, 30), qui ne leur fut donné que deux siècles plus tard (*Juges* X, 4)?

Josué n'est donc pas l'auteur du livre qui porte son nom dans le canon biblique; si jamais fait historique a été bien démontré, c'est celui-là. Ce livre, au reste, n'est point une composition suivie et coordonnée dans toutes ses parties; c'est un recueil de morceaux d'écrits plus anciens et de récits traditionnels, reproduits fidèlement, mais cousus ensemble ou mêlés sans aucune critique. Dans sa dissertation sur le Livre de Josué [2], Herwerden, en prenant surtout la

[1] On ne peut au moins prouver ni par les livres de Samuel et des Rois, ni par les Chroniques que le nom de Jérusalem ait été en usage avant David, ou que celui de maison de Dieu ait été appliqué jamais au tabernacle d'assignation.

[2] *Van Herwerden*, Disputatio de libro Josuæ, sive de diversis, ex quibus constat

philologie pour guide, y distingue dix fragments tirés de sources différentes : 1° chap. I-XII, où Ewald croit même reconnaître une longue interpolation (V, 2-12); — 2° chap. XIII, 1-14; XXI, 43-45; XXII, 1-9; XXIII; — 3° chap. XIII, 15-XIV, 5; XV, 1-12, 20-XXI, 40; — 4° chap. XXII, 9-45; — 5° chap. XXIV, 1-28; — 6° chap. VIII, 30-35; — 7° chap. X, 12-14; — 8° chap. XIV, 6-15; — 9° chap. XV, 13-19; — 10° chap. XXIV, 29-33. De ces sources, une seule est citée (X, 13), c'est le Livre de Jaschar, סֵפֶר הַיָּשָׁר, recueil de chants poétiques postérieur à David, dont l'élégie sur Jonathan y avait été insérée (*II Samuel* I, 18).

De ce caractère fragmentaire du livre, on a conclu, avec assez de vraisemblance peut-être, que Josué est un personnage collectif sous le nom duquel les Juifs ont compris tout ce qui se rattachait à la conquête du pays de Canaan. Ce qui est certain, c'est qu'on explique ainsi de la manière la plus satisfaisante les répétitions et les contradictions assez nombreuses qu'on y remarque. Ainsi, selon les chapitres XI, 16-23, XII, 7 suiv., XIV, 1 suiv., XIX, 51, XXI, 43 suiv., XXIII, 4 suiv., Josué aurait conquis tout le pays de Canaan et l'aurait partagé entre les tribus, ce qui non-seulement est inexact, d'après *Juges* I, 8, 11, 17, 18, 20, 27, etc; XVIII, 1; *II Samuel* IV, 2; mais est même contredit *Josué* XIII, 1 suiv.; XVI, 2-3, etc. Lisez encore *Josué* VIII, 3, 4, où Josué dresse contre Haï une embuscade de 30,000 hommes, qui se trouve, vers. 12, réduite à 5,000; — *Josué* XI, 21 qui raconte que Josué extermina des peuplades qui existent encore XIV, 12, cf. XV, 14. Outre ces contradictions, on a signalé dans le livre de Josué plus d'une autre erreur historique. Jéri-

Josuæ liber, monumentis, deque ætate quâ eorum vixerunt auctores, Groning., 1826, in-8°.

cho, par exemple, nommée aussi la ville des Palmiers (*Deutér.* xxiv, 3), n'a pas été détruite par Josué (*Josué* vi, 24, comp. avec *Juges* i, 16; iii, 13, et *II Samuel* x, 5) et par conséquent la malédiction prononcée contre cette ville (*Josué* vi, 26) ne peut être considérée que comme une légende populaire, qui a laissé aussi des traces dans *I Rois* xvi, 34. Une erreur non moins étrange se remarque dans *Josué* xx, 8, où il est parlé de l'établissement de villes de refuge au delà du Jourdain, comme ayant été ordonné par Josué, tandis qu'il remontait à Moïse (*Deutér.* iv, 41) et datait déjà de plusieurs années. Rien pourtant ne prouve mieux l'incertitude des données historiques à l'époque où fut rédigé le livre de Josué, que la comparaison du chap. xii, 14 avec *Nombres* xxi, 1 et *Juges* i, 17. Mais à quelle époque fut donc composé ce recueil? Il le fut après le Deutéronome, qu'il cite très-clairement (viii, 32-35; xxiii, 6) sous le nom de Loi de Moïse, mais avant l'exil, auquel il ne fait pas la moindre allusion; on ne peut rien affirmer de plus [1]. Le style et l'esprit lévitique qui y règne le rapprochent des Chroniques plus que du livre des Juges, avant lequel il est classé dans le canon et dont il a pris presque textuellement deux fragments (*Josué* xv, 14-19, comp. à *Juges* i, 10-15 et *Josué* xxiv, 28-31, comp. à *Juges* ii, 6-9).

[1] Une preuve certaine que cette compilation n'a pas été faite avant le schisme, c'est que les Samaritains avaient sous le nom de Josué un ouvrage tout différent. Voir *Eichhorn*, Einleitung in das Alte Testament, t. III, p. 412-415.

§ 12.

Le livre des Juges.

Studer, Das Buch der Richter grammatisch und historisch erklärt, Berne, 1835; 2e édit., 1842, in-8°.

Le livre des Juges raconte l'histoire des Israélites depuis la mort de Josué jusqu'à celle de Samson; c'est une période presque non interrompue d'anarchie, de troubles intérieurs, de guerres étrangères, d'oppression et de violence, qui ne dura pas moins de 450 ans [1].

Trop faibles pour détruire complétement les anciens habitants du pays selon le projet de Moïse, les Hébreux renoncent peu à peu à la vie nomade, adoptent des demeures fixes, se livrent à la culture des terres et s'amollissent dans le repos. Les Cananéens, qui vivaient au milieu ou à côté d'eux, tentent à plusieurs reprises de rétablir leur suprématie, mais ils ne peuvent y réussir complètement, parce que, de temps en temps, il s'élève parmi le peuple hébreu des héros qui brisent le joug des étrangers, en se mettant à sa tête, soit à la suite d'une libre élection (*Juges* XI, 5), comme principaux magistrats et chefs militaires, tantôt d'une partie des tribus, tantôt de la nation entière; soit, par pur patriotisme (*Juges* VI, 14), comme zélateurs du culte de Jéhovah [2]. Ces juges, שׁוֹפְטִים, en grec Κριταὶ, rentraient

[1] *Winer*, Biblisches Realwörterbuch, 2e édit., Leipz., 1836, 2 vol. in-8°, t. II, p. 386.

[2] C'est dans le premier cas seulement qu'il est permis de comparer leurs fonctions à celles des suffètes carthaginois.

quelquefois dans la vie privée, leur mission remplie, comme les anciens dictateurs de Rome (*Juges* VIII, 23, 29), mais plus souvent ils continuaient à exercer le pouvoir jusqu'à leur mort (*Juges* II, 18, 19; XII, 7) et le transmettaient même à leurs fils (*Juges* IX, 2; *I Samuel* VIII, 1). On connaît les noms de seize juges, y compris une femme, Débora, et les deux prophètes Héli et Samuel.

Othniel. . .	1420 av. J.-Ch.	Jaïr. . . .	1209 av. J.-Ch.
Ehud. . . .	1385	Jephté. . .	1185
Samgar. . .	1345	Ibtsan. . .	1180
Débora. . .	1305	Elon. . . .	1174
Barak. . . .	1285	Abdon. . .	1164
Gédéon. . .	1265	Samson. . .	1156
Abiméleoh. .	1236	Héli. . . .	1145
Thola. . . .	1232	Samuel. . .	1105

Le livre des Juges se divise en trois parties: 1° Chap. I-II, 6, Introduction le rattachant au livre de Josué; — 2° Ch. II, 6-XVI, 31, Récits des événements qui se sont passés sous le gouvernement de quatorze juges; — 3° Chap. XVII-XXI, Appendice qui raconte l'idolâtrie des Ephraïmites, qui prennent pour prêtre Micha, la conquête de Dan et l'établissement du culte des idoles dans la ville conquise; l'horrible forfait des Benjaminites de Gibea et l'extermination de la tribu.

Tout le livre porte fortement empreint le cachet de la théocratie : si les Israélites sont opprimés par leurs voisins, c'est que Dieu châtie leur infidélité; il les délivre, s'ils retournent à lui. Le merveilleux y abonde; mais c'est là précisément le caractère le plus certain d'une tradition populaire fidèle, et on peut en conclure que le livre des Juges nous présente le tableau aussi exact qu'animé de l'état politique et moral des Hébreux pendant les quatre

siècles qui suivirent leur établissement dans la Palestine.

Le livre des Juges, compilation de traditions écrites, de cantiques populaires, de proverbes historiques, paraît, dans sa forme actuelle, remonter à une époque plus ancienne que celui de Josué. On croit qu'il a pu être composé sous David, au moins l'Introduction ne date-elle pas d'une époque postérieure au règne de ce prince, comme le prouve *Juges* I, 21, comp. à *II Samuel* V, 6 suiv. Quant à l'Appendice, où l'on trouve racontés deux événements arrivés dans les tribus de Dan et de Benjamin avant l'histoire proprement dite des Juges, et qui ne rentre guère par conséquent dans le plan de l'ouvrage [1], il date seulement du règne de Salomon; pour s'en convaincre, il suffit de lire *Juges* XVII, 6; XIX, 1; XXI, 25 et surtout XVIII, 31. Peut-être même faudrait-il, d'après *Juges* XVIII, 30, en renvoyer la rédaction définitive jusqu'après la ruine du royaume d'Israël.

§ 13.

Le livre de Ruth.

Riegler, Das Buch Ruth, Würzb., 1812, in-8°. — *Macartney*, Observations on the Book of Ruth, Lond., 1841, in-8°.

Cette gracieuse idylle, que la Septante rattache comme une espèce de supplément au livre des Juges, n'est que d'une importance secondaire pour la théologie biblique. Le but de l'auteur n'était pas de mettre en relief une doctrine religieuse ou philosophique, mais de célébrer l'antique

[1] *Josèphe*, Antiquit. jud., lib. V, c. 2.

illustration de la maison royale de David [1] (*Ruth.* IV, 20, comp. avec *Nombres* I, 7; II, 3; *Exode* VI, 23) et de la laver de la tache de compter parmi ses aïeules une femme de la race détestée des Moabites, en présentant Ruth comme un modèle de piété et d'amour filial. La scène a été transportée au temps des Juges; mais certainement l'auteur vécut dans un temps où la démocratie avait depuis longtemps été remplacée par le gouvernement monarchique. Le style, malgré quelques araméismes, comme מָרָא pour מָרָה (*Ruth*, I, 20), וְשַׂמְתְּי et וְיָרַדְתְּי (III, 3), וְשָׁכַבְתְּי (III, 4), qui peuvent s'expliquer par le dialecte populaire dont se servent les personnages, est assez pur et très-poétique; il offre dans certaines locutions une grande analogie avec celui des livres de Samuel et des Rois, par ex. *Ruth* I, 17, comp. à *I Samuel* III, 17; XIV, 44; XX, 13; XXV, 22; *II Samuel* III, 9; *I Rois* II, 23; *II Rois* VI, 31; — *Ruth* IV, 15, comp. à *I Samuel* I, 8. Les uns en ont conclu que le livre de Ruth a dû être composé dans la belle période de la littérature hébraïque; d'autres, au contraire, voyant dans ces araméismes des signes certains de décadence, en placent la rédaction dans la période de l'exil et même après le retour de la captivité. Pour nous, nous croyons qu'il a été écrit avant le Deutéronome, c'est-à-dire avant le règne de Josias; car les formalités prescrites par *Deutér.* XXV, 9, ne sont nullement observées dans l'épisode raconté *Ruth* IV, 1-12, où nous voyons le Goël qui renonce

[1] Il fait descendre David de Nahasson, contemporain de Moïse, par Salmon, Booz, Obed et Isaï. Quatre générations pour plus de quatre siècles! car, d'après *I Rois* VI, 1, il s'est écoulé 480 ans depuis la sortie d'Égypte jusqu'à la construction du temple de Salomon. Mais qui ne sait que les Orientaux raccourcissent les généalogies afin de les retenir plus facilement, et, à cet effet, suppriment sans scrupule les noms les moins notables?

à son droit de retrait-lignager, se déchausser lui-même et donner sa sandale à Booz, symbole évident de la cession qu'il lui fait. On a fait observer aussi qu'il ne s'y trouve pas un seul mot d'apologie au sujet du mariage d'un israélite avec une étrangère, lacune qu'il serait difficile d'expliquer si la loi insérée dans *Deutér.* VII, 3, avait été promulguée depuis peu de temps.

§ 14.

Les deux livres de Samuel.

Thenius, Die Bücher Samuels erklärt, Leipz., 1842, in-8°.

Les deux livres de Samuel n'en font qu'un pour les Juifs et forment dans la Septante les deux premiers des quatre livres des Rois, titre plus exact, puisque Samuel n'est pas l'auteur des livres qui portent son nom et qu'il n'y joue pas même le rôle principal. Le premier se divise en trois parties : 1° Ch. I-VII, suite de l'histoire des Juges sous Héli et Samuel. Héli, juge pacifique et grand-prêtre, meurt, après avoir gouverné quarante ans, de la douleur que lui causent la perte de l'arche [1] et la mort de ses deux fils. Samuel, son élève, de la tribu d'Éphraïm, le remplace, non pas dans sa dignité de grand-prêtre, puisqu'il n'était pas même lévite [2], mais dans sa charge de juge et de pro-

[1] Depuis la conquête, l'arche d'alliance était à Silo, dans la tribu d'Éphraïm (*Josué* XVIII, 9; XIX, 51; I *Samuel* I, 3; III, 21; IV, 3; XIV, 3), qui était comme la capitale politique et religieuse des Israélites.

[2] *Ortlob,* De Samuele judice et prophetâ, non pontifice et sacerdote, dans *Iken*, Novus thesaurus theologico-philologicus, Lugd. Bat., 1732, 2 vol. in-fol., t. I, p. 587 suiv.

phète. Doué d'une grande énergie, mais ambitieux et jaloux de son autorité, il s'applique à restaurer la théocratie et il y réussit assez bien pour qu'on le regarde comme le plus grand personnage de l'Ancien Testament après Moïse. 2° Chap. VIII-XVI, histoire de Saül, le premier roi des Juifs. Forcé de céder à la volonté du peuple, qui était fatigué de l'anarchie, Samuel consent avec répugnance à lui donner un roi (1085 ans avant J.-Ch., selon Ewald); mais il veut au moins conserver autant que possible les formes de la théocratie. Non-seulement il choisit le roi futur dans une classe inférieure, avec l'espoir de le dominer plus facilement, mais il lui impose une espèce de constitution qui le réduisait au rôle de simple lieutenant de Jéhovah, c'est-à-dire de la caste sacerdotale. Le roi ne pouvait rien entreprendre sans avoir consulté Jéhovah, qui lui révélait sa volonté, soit par l'oracle de l'Urim et Thummim, soit par la bouche des prophètes ou par quelque autre medium (*I Samuel* XXVIII, 6; XXX, 7; *II Samuel* II, 1; *I Rois* XXII, 7). Mais le joug ne tarde pas à devenir insupportable à Saül, qu'une victoire sur les Ammonites affermit sur le trône; et en même temps qu'oubliant son humble origine, il se montre dur envers ses sujets, il veut s'affranchir de la tutelle de Samuel, dont l'orgueil sacerdotal s'indigne. La discorde éclate entre ces deux hommes à l'occasion d'un acte d'humanité de Saül [1], et Samuel sacre secrètement roi le jeune fils d'Isaï. 3° Chap. XVII-XXXI, lutte entre David et Saül, dont l'étoile pâlit de plus en plus. David réussit à se soustraire à la jalousie de Saül, qui se maintient pourtant sur le trône au milieu de guerres continuelles, jus-

[1] *Augusti*, Versuch einer Apologie Sauls, dans le Magazin de *Henke*, Helmst., 1793-97, 6 vol. in-8°, t. IV, p. 277.

qu'à ce qu'enfin lui et ses fils, un seul excepté, perdent la vie dans une bataille contre les Philistins.

Le second livre de Samuel contient l'histoire de David depuis son avénement au trône. Deux tribus seulement, celles de Juda et de Benjamin, reconnaissent David pour roi; les dix autres se soumettent à Isboseth, le seul survivant des fils de Saül, et ce n'est qu'après sept années de luttes sanglantes que David parvient enfin à établir son autorité sur la nation entière, 1058 ans avant J.-Ch., selon Ewald. Quelques mois après, en 1057, il prend Jébus [1] et en fait sa capitale sous le nom de Jérusalem. Des conquêtes successives agrandissent considérablement ses États et portent les bornes de son empire depuis l'Égypte jusqu'à l'Euphrate; mais, ébloui par la prospérité, il devient cruel et se livre à des actes de despotisme qui ternissent les dernières années de son règne, malgré les accès de repentir qu'il éprouve et dont les psaumes nous offrent de magnifiques monuments.

Les deux livres de Samuel, qui embrassent une période de plus de 150 ans, se distinguent des livres précédents par une couleur moins mythique; il n'y est question que d'une seule angélophanie (*II Samuel* XXIV, 16 suiv.). Il est aisé de voir qu'ils ont été puisés à diverses sources historiques ou légendaires. De là des répétitions et des contradictions assez nombreuses. On y trouve, par exemple, une double histoire de la jeunesse de David (*I Samuel* XVI, 5 suiv. et XVII, 12 suiv., 55); un double récit de la persécu-

[1] Les Judites avaient déjà pris la ville basse, quelque temps après la mort de Josué, mais ils l'avaient abandonnée après l'avoir livrée aux flammes (*Juges* I, 8). Un peu plus tard, les Benjamites s'y étaient établis à côté des anciens habitants (*Juges* I, 21); mais la ville haute était restée au pouvoir des Jébusites (*Juges* XIX, 10-12).

tion exercée par Saül contre David (*I Samuel* xxiii, 24 suiv. et xxvi, 1 suiv.), une double relation du combat de David contre Goliath (*I Samuel* xvii, 23 suiv. et *II Samuel* xxi, 19), un double récit enfin de la mort de Saül (*I Samuel* xxxi, 4 et *II Samuel* i, 7), et il suffit d'une lecture un peu attentive pour reconnaître que les récits varient parfois, non pas seulement en quelques détails, mais en des circonstances même importantes. Ainsi, pour en donner un exemple, d'après *I Samuel* xvi, 19-21, David, à peine sacré par Samuel, est appelé à la cour de Saül, qui le prend en affection et le nomme son écuyer; mais comment concilier ce récit avec *I Samuel* xvii, 20 qui nous montre David gardant les troupeaux de son père, tandis que ses trois frères aînés combattent sous les ordres de Saül, et surtout avec xvii, 55-58, où le jeune héros est présenté comme tout-à-fait inconnu au roi et à Abner, le général de l'armée? Qu'on lise aussi *I Samuel* xvii, 26-27, où David s'informe curieusement de la récompense promise au vainqueur de Goliath, et qu'on le mette d'accord, si l'on peut, avec *I Samuel* xviii, 18, où il ne paraît pas même se douter qu'il pût devenir gendre de Saül? N'est-il pas clair que *I Samuel* xvii, 12-32 n'est qu'une interpolation empruntée vraisemblablement à la légende populaire? Qu'on la supprime, comme on l'a fait dans le *Codex Vaticanus* de la Septante [1], qui rejette aussi en tout ou en partie xvii, 55-xviii, 5, 8-11, 17-19, et les contradictions, les invraisemblances, les inepties disparaissent. Cette suppression, il est vrai, ne fera pas disparaître d'autres contradictions qui se remarquent également dans la vie de David. Ainsi il est

[1] Voy. l'édit. de la Septante par Leander van Ess, publiée à Leipzig, 1824, in-8°.

difficile de concilier *I Samuel* XVII, 54 avec *I Samuel* XXII, 10 et *II Samuel* V, 6.

Malgré ces divergences et d'autres encore qu'on peut remarquer dans les deux livres de Samuel [1], l'unité didactique de l'ouvrage prouve l'identité du rédacteur. Le récit est généralement sommaire, sauf en quelques chapitres où il descend aux détails de la biographie; les descriptions sont simples et exactes, les peintures de caractère fidèles, les événements liés entre eux d'une manière très-satisfaisante, la langue pure de néologismes. Selon la méthode des historiens juifs, l'auteur se contente de juxtaposer les matériaux souvent hétérogènes qu'il a pu recueillir, sans les fondre ensemble, mais en les reproduisant avec une scrupuleuse fidélité. Sans aucun doute son travail a subi des remaniements et des interpolations [2] depuis sa première rédaction qui paraît remonter au neuvième siècle avant notre ère, au moins à une époque où il était déjà nécessaire d'établir de fréquents parallèles entre les temps nouveaux et les temps anciens par la formule *Jusqu'à ce jour* (*I Samuel* V, 5; VI, 18; XXVII, 6; XXX, 25; *II Samuel* IV, 3; VI, 8; XVIII, 18); où certains mots (*I Samuel* IX, 9-11) encore en usage du temps de Samuel et de Saül, avaient vieilli; où certains vieux proverbes avaient besoin d'être expliqués pour être compris (*I Sam.* X, 12; XIX, 24; *II Samuel* V, 8); où certaines coutumes du temps de David (*II Sam.* IX, 9) étaient tombées en désuétude, et où enfin le schisme des dix tribus était un fait accompli (*II Samuel* XII, 8, XXIV, 1). Dans leur forme actuelle, ces

[1] Voy. *I Samuel* VIII et X, 17-27, cf. *I Sam.* IX, 1—X, 16; — *I Samuel* X, 10-12, cf. *I Sam.* XIX, 19-24.

[2] Par exemple *I Samuel* II, 1-10; XVIII, 1-5.

deux livres ne dateraient même que de l'exil, d'après l'opinion du savant Eichhorn [1], qui fait remarquer qu'un ancien historien hébreu n'aurait pas exprimé le *un* spécifique par אֶחָד (*I Samuel* I, 1; XXV, 14), à la manière des Araméens.

§ 15.

Les livres des Rois.

Les livres des Rois, qui n'en forment qu'un seul pour les Juifs, embrassent la période écoulée depuis la mort de David jusqu'à la 37e année de la captivité du roi Jéhojachin, ou la 26e depuis la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor. C'est aussi une compilation d'ouvrages plus anciens qui y sont cités même textuellement (*I Rois* XI, 41; XIV, 19, 29, etc.); cependant le style est égal, la langue uniforme; le même esprit y règne d'un bout à l'autre, preuve certaine de l'unité de rédaction. Chaque règne commence et finit par des formules identiques; l'auteur se plaît à rattacher les événements à de vieilles prophéties (*I Rois* II, 27, cf. *I Samuel* II, 31; — *I Rois* XII, 15, cf. *I Rois* XI, 29; — *I Rois* XIII, 2, cf. *II Rois* XXIII, 15; — *I Rois* XIV, 10, cf. *II Rois*, XV, 29; — *I Rois* XVI, 34, cf. *Josué* VI, 26, etc., etc.), et il traite avec une prédilection marquée l'histoire du royaume d'Israël, où les prophètes jouèrent un rôle plus actif et plus important; d'où l'on est autorisé à conclure que les sources où il puisait prove-

[1] *Eichhorn*, Einleitung in das Alte Testament, Gött., 1823, t. III, p. 529.

naient des écoles de prophètes. La couleur mythique plus prononcée que dans les livres de Samuel et l'énorme exagération des nombres qu'il donne (*I Rois* v, 1-16; x, 10, etc.), sans parler des répétitions inutiles, par ex. *II Rois* viii, 29, et ix, 15, ni des contradictions, comp. *I Rois* ix, 22 à xii, 4, ne font pas de son ouvrage un modèle de composition historique; cependant la chronologie y est moins fautive que dans les livres précédents, quoique les chiffres soient encore très-souvent donnés en nombres ronds.

Les deux livres des Rois peuvent se diviser en trois parties : 1° Chap, i-xii, mort de David, dont le caractère mobile et ouvert à toutes les impressions offre un singulier mélange de grandeur et de bassesse, d'héroïsme et de lâcheté, de magnanimité et de barbarie, ce qui ne l'a pas empêché de devenir pour les Juifs et pour beaucoup de Chrétiens le véritable type du roi théocratique. Son fils Salomon lui succéda, 1025 ans avant J.-Ch., selon Ewald. Son règne est celui d'un despote pacifique, ami des arts et de la civilisation. Salomon gouverne ses Etats du fond de son sérail; sous son impulsion, le commerce s'introduit chez les Hébreux, mais avec lui le luxe et ses besoins factices; l'esprit guerrier, développé par les guerres presque continuelles de David, s'affaiblit; les Edomites et les Damascènes s'affranchissent, au moins en partie; la lourdeur des impôts établis pour subvenir aux dépenses d'une cour nombreuse et brillante mécontente la nation, et la décadence est hâtée par l'introduction du culte des divinités étrangères à côté de celui de Jéhovah. Aussi célèbre par sa sagesse que par sa vie voluptueuse, Salomon meurt; 986 ans avant notre ère, selon Ewald. La fondation de Palmyre, dont les ruines étonnent encore aujourd'hui les

voyageurs, attestent sa magnificence; la construction du premier temple élevé à Jéhovah (1022 à 1015 avant J.-Ch., selon Ewald) et l'organisation splendide de son culte, témoignent de sa piété; ses alliances avec les peuples voisins et en particulier avec Tyr prouvent l'habileté de sa politique; la liberté qu'il laissa aux femmes de son sérail de suivre chacune le culte de sa nation annonce un prince éclairé et tolérant, tel qu'on en voit peu même aujourd'hui; enfin son goût pour les lettres qu'il cultiva lui-même, et surtout pour la poésie gnomique, dont il est resté le maître et le modèle, assurerait avec ses autres qualités au fils de David le premier rang parmi les rois de Juda et d'Israël, s'il avait su mettre des bornes à son faste, qui en enrichissant la capitale appauvrissait la province et préparait, par le mécontentement du peuple, la division de son royaume. Son fils Roboam, il est vrai, lui succéda, l'an 985 avant J.-Ch., selon Ewald; mais l'irritation des tribus éloignées de Jérusalem, encore augmentée par l'imprudence du jeune prince, éclata l'année même de son avénement au trône. Dix tribus [1] se révoltèrent et proclamèrent roi Jéroboam, un des généraux de Salomon. — 2° Chap. XIII — *II Rois* XVIII, 12, histoire synchronistique des deux royaumes d'Israël et de Juda, plus détaillée pour le royaume d'Israël jusqu'à sa destruction par Salmanasar, 985 à 719 avant Jésus-Christ, selon Ewald. Jéroboam établit le centre de son gouvernement à Sichem, puis à Thirtsa, d'où il fut transféré à Samarie après la fondation de cette ville par Omri en 928. Pour consolider la division politique des deux

[1] Ou plus exactement huit tribus et demie, car Siméon et une portion de Dan faisaient partie du royaume de Juda (*I Rois* XIX, 3; *I Samuel* XXVII, 6; XXX, 30; *II Chron.* XI, 10), sans compter la tribu de Lévi (*II Chron.* XI, 13-17).

royaumes, en empêchant ses sujets de fréquenter le sanctuaire de Jérusalem, Jéroboam établit deux lieux de culte pour les Israélites, l'un à Dan, l'autre à Béthel. Son règne n'est qu'une suite continuelle de guerres contre les rois de Juda, et après sa mort, son royaume déchiré par les factions et les révolutions dynastiques, menacé par l'étranger, gouverné par des princes presque tous faibles, qui se laissent dominer volontairement ou non par des prophètes comme Elie et Elisée, tombe dans la plus effroyable anarchie. Il ne jette quelque éclat que sous Jéroboam II, dont les victoires, en amenant à leur suite le luxe et la corruption des mœurs, accélèrent la corruption qu'une fausse politique précipite encore. Jusqu'à Hosée, qui fut emmené en exil avec une partie de son peuple, dix-neuf rois avaient régné sur Israël, savoir :

Jéroboam I. . .	985 ans av. J.-C.	Jéhu.	883 ans av. J.-C.
Nadab.	963	Joachaz. . . .	855
Baësa.	961	Joas.	839
Ela	937	Jéroboam II. . .	823
Zimri *et* Omri. .	935	Zacharie *et* Sallum.	770
Omri *seul*. . .	931	Manahem. . . .	769
Achab.	919	Pékachia. . . .	759
Achazia. . . .	897	Pékach. . . .	757
Joram. . . .	895	Hosée.	728

Moins considérable par l'étendue et la population, mais plus riche par la possession de Jérusalem, le royaume de Juda subit une ruine moins rapide parce que le monothéisme s'y conserva plus pur; parce que la couronne y passa presque toujours tranquillement du père au fils et parce que parmi ses treize rois, plusieurs, comme Josaphat, Hozias et Ezéchias, furent de sages princes et d'habiles capitaines. Cependant il eut aussi à traverser de cruelles

épreuves durant cette période. Dès le règne de Roboam, Scheschonk ou Sisac, premier roi de la 22e dynastie égyptienne, prit sa capitale l'an 981 avant J.-Ch., et la pilla. Attaqué par les rois alliés d'Israël et de Damas, Asa aurait vraisemblement succombé, s'il n'avait réussi à rompre leur alliance. Sous Joram, les Édomites se rendent complétement indépendants, et son fils Achazia, assassiné par Jéhu, laisse le trône à la célèbre Athalie, qui massacre la famille royale, à l'exception du seul Joas, et périt à son tour sous les coups du grand-prêtre. Joas se voit contraint de payer un tribut à Hazaël, roi de Damas. Amatsia remet sous le joug l'Idumée, qui se soulève de nouveau sous Achaz, et conserve son indépendance jusqu'à l'invasion chaldéenne. Sous Ezéchias enfin, qui refuse le tribut imposé à son père par Tiglath-Pilèser, roi d'Assyrie, Jérusalem est assiégée par Sennachérib, 711 avant J.-Ch., et ne doit son salut qu'au désastre complet qui frappe l'armée du monarque assyrien. — 3° Chap. XVIII, 12. — XXV, suite de l'histoire des rois de Juda jusqu'à la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor, roi de Babylone, 586 ans avant J.-Ch., selon Ewald. Des huit rois qui occupèrent le trône de Juda après la chute du royaume d'Israël, un seul mérite de fixer un instant l'attention. C'est Josias, qui abolit l'idolâtrie, restaura le temple, rétablit le culte de Jéhovah, remit en vigueur les lois mosaïques et entreprit une réforme — la réforme deutéronomique — qui échoua, comme avait échoué celle du roi Ezéchias et comme échoueront toujours les réformes trop brusques et trop violentes. Voici la liste des 20 rois qui se sont succédé sur le trône de David depuis le schisme :

Roboam. . . .	985 ans av. J.-C.	Jotham. . . .	756 ans av. J.-C.
Abiam. . . .	968	Achaz.	740
Asa.	965	Ezéchias. . . .	724
Josaphat. . . .	917	Manassé. . . .	695
Joram.	893	Amon.	640
Achazia. . . .	885	Josias.	638
Athalie. . . .	883	Joachaz. . . .	607
Joas.	877	Jéhojakim. . . .	607
Amatsia. . . .	837	Jéhojachin.. . .	599
Hozias [1]. . . .	808	Sédécias. . . .	599

Le but de l'auteur, en écrivant les livres des Rois, est évident; il ne perd jamais de vue les intérêts de la théocratie, et pour lui, les malheurs de la nation ne peuvent avoir d'autre origine que l'infidélité du peuple envers Jéhovah. Malgré la variété des sources où il a puisé et qu'il a soin de nous indiquer lui-même (*I Rois* XI, 41; XIV, 19, 29; XV, 7, 23, 31; *II Rois* I, 18, VIII, 23, etc.), on observe dans le style, dans le plan de l'ouvrage, dans les réflexions qu'il ajoute au récit des événements, une uniformité qui prouve non-seulement que ces deux livres sont d'un seul et même auteur, mais encore qu'il ne s'est pas contenté de les copier et de les juxtaposer, qu'il a su les mettre en œuvre. Voyez, par exemple, ses remarques sur les hauts lieux (*I Rois,* XV, 14; XXII, 44; *II Rois* XII, 3; XIV, 4; XV, 4, 35, etc.); ses fréquentes allusions à la Loi deutéronomique (*I Rois* II, 3; III, 14; VIII, 58; IX, 6; *II Rois* X, 31; XIV, 6; XVII, 13, etc., etc.); ses promesses renouvelées à la maison de David qu'elle subsistera à toujours (*I Rois* XI, 36; *II Rois* VIII, 19); la répétition des mêmes locutions (*I Rois* XI, 4; XV, 3, 14; *II Rois* XX, 3, etc.), des mêmes formules (*I Rois* XI, 43; XIV, 20; XV, 8; *II Rois* XXIV, 6, etc., etc.),

[1] Ou Azaria, comme il est appelé *II Rois* XIV, 21; XV, 1-7.

du même proverbe (*I Rois* XIV, 10; XXI, 21; *II Rois* IX, 8; XIV, 26). Mais si l'identité de l'auteur est facile à établir, il n'en est pas de même de l'âge de son ouvrage. Quelques-uns ont cru qu'il avait été écrit par le premier rédacteur des livres de Samuel; mais cette opinion, qui peut s'appuyer sur *I Rois* VIII, 8; IX, 21 et sur *II Rois* X, 27, où il est parlé du temple de Jérusalem et de la ville de Samarie comme encore existants; des Amorrhéens, des Jébusiens, et de quelques autres peuplades comme de tributaires du royaume d'Israël, est insoutenable en présence de *I Rois* XIII, 2 et de *II Rois* XXIII, 16, 25, qui établissent aussi clairement que possible que l'auteur des livres des Rois a vécu après Josias. On peut même, sans pousser la hardiesse à l'excès, induire de *I Rois* IV, 24 [1] ou V, 4, qu'il écrivit pendant l'exil, et c'est ce que confirment l'usage qu'il fait du nom de mois chaldéen zif, זִו (*I Rois* VI, 1), de l'expression chaldéenne « armée des cieux » appliquée aux anges (*I Rois* XXII, 19), et surtout la fin du 2e livre (*II Rois* XXV, 27-30), qui prouve avec la dernière évidence que l'auteur ou tout au moins le dernier rédacteur habitait Babylone, l'an 561 avant Jésus-Christ.

[2] Ici, comme en plusieurs autres endroits, la version française traduit עֵבֶר par en deça. Ce mot signifie tout le contraire.

§ 16.

Les Chroniques.

Dahler, De librorum Paralipomenon auctoritate atque fide, Argentor., 1819, in-8°. — *Gramberg*, Die Chronik nach ihrem geschichtlichen Charakter und ihrer Glaubwürdigkeit neu geprüft, Halle, 1823, in-8°. — *Keil*, Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und über die Integrität des Buches Esra, Berlin, 1833, in-8°. — *Movers*, Kritische Untersuchungen über die biblische Chronik, Bonn., 1834, in-8°. — *Königsfeldt*, Annotationes ad posteriorem librum Samuelis et priorem librum Chronicorum synoptice expositos, Havn., 1839, in-8°.

Les livres des Chroniques n'en font qu'un dans le texte hébreu, mais ils en forment deux dans la traduction des Septante, suivie par la Vulgate, sous le nom de Paralipomènes, Παραλειπόμενα, ou Suppléments; titre plus exact que celui de Chroniques, puisque tout ce qu'ils offrent d'original se réduit à un petit nombre de chapitres; le reste ne peut guère être considéré que comme un remaniement des anciens livres historiques des Juifs, avec quelques additions tirées parfois de pièces officielles (*I Chron.* XI, 10-47; XII, 1-40; XXVII, 1-34), et d'assez nombreuses variantes, puisées à des sources aujourd'hui inconnues. L'ouvrage entier se divise en trois parties : 1° Chap. I-IX, tableaux généalogiques où les noms sont quelquefois accompagnés d'annotations biographiques, géographiques, topographiques, et qui sont tirés en majeure partie, quelquefois textuellement, d'autres fois avec de notables différences, des livres historiques de l'Ancien Testament, comme le prouvera cette table des passages parallèles :

I Chron.	I, 1-4.	—	Genèse	V, 3-32.
—	I, 5-23.	—	—	X, 2-29.

I Chron.	I, 24-27.	— Genèse XI, 10-26.
—	I, 29-31.	— — XXV, 13-16.
—	I, 32-33.	— — XXV, 1-4.
—	I, 35-54.	— — XXXVI, 10-43.
—	II, 3-4.	— — XXXVIII, 3-30.
—	II, 5.	— — XLVI, 12.
—	II, 6-8.	— Josué VII, 1, 17-18.
—	II, 10-12.	— Ruth IV, 19-22.
—	II, 13-17.	— I Samuel XVI, 6 suiv.; II Sam. II, 18; XVII, 25.
—	III, 1-9.	— II Samuel III, 2-6; V, 14-16.
—	III, 10-16.	— I et II Rois.
—	IV, 24.	— Exode VI, 15; Nombres XXVI, 12-13.
—	IV, 28-32.	— Josué XIX, 2-5.
—	V, 3.	— Genèse XLVI, 9.
—	VI, 1-3.	— — XLVI, 11; Exode VI, 18, 23; XXVIII, 1.
—	VII, 1-5.	— — XLVI, 13; Nombres XXVI, 23.
—	VII, 6-12.	— — XLVI, 21; Nombres XXVI, 38 suiv.
—	VII, 13.	— — XLVI, 24.
—	VII, 14-19.	— Nombres XXVI, 34-38; Josué XVI, 5 suiv.
—	VII, 30-40.	— — XXVI, 44-47.
—	VIII, 1-28.	— — XXVI, 38-40.
—	VIII, 29; IX, 35-44.	— I Samuel IX, 1; XIV, 49-51.
—	IX, 2-34.	— Néhémie XI, 3-24.

2° *I Chron.* X — *II Chron.* IX, biographies des rois David et Salomon, extraites quelquefois textuellement des deux livres de Samuel et du premier livre des Rois; mais souvent aussi remaniées, châtiées, augmentées et refondues dans le sens théocratique. C'est ainsi que l'historiographe se garde bien de parler de l'adultère de David ni des crimes de ses fils; qu'il passe complétement sous silence les meurtres par lesquels Salomon inaugura son règne et qu'il se tait sur son idolâtrie, dans la crainte sans doute de scandaliser ses lecteurs s'il leur présentait les coryphées du monothéisme sous des couleurs aussi odieuses. Il s'attache, au contraire, à peindre ces deux rois comme les plus zélés de tous les sectateurs de Jéhovah. Il s'étend complaisamment sur les immenses préparatifs faits par David pour la

construction du temple et descend aux plus minutieux détails dans la description des objets du culte que Salomon fit fondre et ciseler par d'habiles ouvriers de Tyr. Nulle part pourtant l'esprit lévitique qui l'anime ne se manifeste plus clairement que dans sa prédilection pour la caste sacerdotale. Non-seulement il s'attache à décrire soigneusement les fonctions des Lévites, mais il les exempte du recensement ordonné par David (*I Chron.* XXI, 6), il leur fait en mainte circonstance jouer un rôle important (*II Chron.* XXIII; XVII, 7-10; XX, 19-22), et il nous donne une longue généalogie des deux tribus de Lévi et de Juda (*I Chron.* VI, 1-54 et II, 3-IV, 23), tandis qu'il abrége celles d'autres tribus et qu'il néglige celles de Dan et de Zabulon, peut-être faute de documents. La classe des chantres et des musiciens obtient pourtant de lui une sympathie particulière (*II Chron.* V, 11-14, comp. à *I Rois* VIII, 10), ce qui peut faire soupçonner qu'il en faisait lui-même partie. Voici, au reste, l'indication des sources où le chroniqueur a puisé. On pourra, en comparant les passages parallèles, se rendre compte des changements qu'il y a introduits, des additions qu'il y a faites, des retranchements qu'il y a opérés.

I Chron.	X, 1-12.	—	I Samuel	XXXI, 1-13.
—	XI, 1-9.	—	II Samuel	V, 1-10.
—	XI, 10-47.	—	—	XXIII, 8-39.
—	XIII, 5-14.	—	—	VI, 1-11.
—	XIV, 1-7.	—	—	V, 11-16.
—	XIV, 8-17.	—	—	V, 17-25.
—	XV, 25; — XVI, 3.	—	—	VI, 12-19.
—	XVII, 1-27.	—	—	VII, 1-29.
—	XVIII, 1-17.	—	—	VIII, 1-18.
—	XIX, 1-19.	—	—	X, 1-19.
—	XX, 1-3.	—	—	XI, 1; XII, 30, 31.
—	XX, 4-8.	—	—	XXI, 18-22.
—	XXI, 1-27.	—	—	XXIV, 1-25.

II Chron.	I, 7-12.	—	I Rois	III, 5-13.
—	III, 1-4.	—	—	VI, 1-3.
—	III, 17.	—	—	VII, 21.
—	IV, 2-5.	—	—	VII, 23-26.
—	IV, 10-15.	—	—	VII, 39-45.
—	V, 2-14.	—	—	VIII, 1-11.
—	VI, 1-39.	—	—	VIII, 12-50.
—	VII, 1-3.	—	—	VIII, 10-11.
—	VII, 4-10.	—	—	VIII, 62-66.
—	VII, 16-22.	—	—	IX, 3-9.
—	VIII, 17-18.	—	—	IX, 26-28-
—	IX, 1 12.	—	—	X, 1-13.
—	IX, 13-28.	—	—	X, 14-29.

3° *II Chron.*, x-xxxvi, histoire du royaume de Juda jusqu'à la ruine de Jérusalem, 586 ans avant notre ère, selon Ewald. A l'inverse des livres des Rois, les Chroniques ne parlent qu'incidemment du royaume d'Israël, contre lequel l'auteur laisse à tout moment percer sa haine (*II Chron.* XIII; XIX, 2 suiv.; XXV, 7 suiv.), tandis qu'il s'attache à nous peindre Juda comme l'idéal de la magnificence et de la splendeur. Dans sa prédilection pour Jérusalem et le culte lévitique, il ajoute, retranche, modifie arbitrairement, ne négligeant aucune circonstance qu'il juge honorable pour les héros du mosaïsme ou les serviteurs du temple; si même les couleurs ne lui paraissent pas assez brillantes, il n'hésite pas à les surcharger (*II Chron.* XXIII, 1-11, 17-20, comp. à *II Rois* XI, 4-12, 18 suiv.; — *II Chron.* XXIV, 2 suiv., comp. à *II Rois* XII, 3 suiv.; — *II Chron.* XXV, 2 suiv., comp. à *II Rois* XIV, 3-4; — *II Chron.* XXIX à XXXII, comp. à *II Rois* XVIII à XX; — *II Chron.* XXXV., 1-19, comp. à *II Rois* XXIII, 21-23). D'autre part, il passe sans aucun scrupule sous silence ce qui lui paraît propre à ternir la gloire des descendants de David, le grand roi théocratique (*II Chron.* XX, 36-38, comp. à *I Rois* XXII, 49; —

II Chron. xxvi, 4, comp. à *II Rois* xv, 3-4; — *II Chron.* xxviii, 2, comp. à *II Rois* xv, 34 suiv.; — *II Chron.* xxix, 3 suiv., comp. à *II Rois* xviii, 4-5; — *II Chron.* xxxiv, 33, comp. à *II Rois* xxiii, 4 suiv., etc., etc.) ou à porter atteinte aux priviléges du sacerdoce (*II Chron.* viii, 12, comparé à *I Rois* ix, 25; *II Chron.* xxvi, 16-21, comparé à *II Rois* xv, 1-5), sacrifiant sans scrupule la vérité historique à l'orthodoxie. Quelquefois c'est par amour-propre national que le chroniqueur se permet d'altérer l'histoire (*II Chron.* viii, 2, comparé à *I Rois* ix, 11; — *II Chron.* viii, 9, comp. à *I Rois* v, 13-14), ou bien par amour du merveilleux (*I Chron.* xxi, 1-15, 25-27, comp. à *II Samuel,* xxiv, 1-9, 24; — *II Chron.* vii, 1, comp. à *I Rois,* viii, 54-62; — *II Chron.* xviii, 30, comp. à *I Rois* xxii, 32; — *II Chron.* xxxii, 31, comp. à *II Rois* xx, 12), et c'est apparemment par l'un ou l'autre de ces motifs, sinon par tous les deux, qu'il convient d'expliquer l'énorme exagération de tous ses chiffres. C'est ainsi qu'il porte à 100,000 talents d'or et à 1,000,000 de talents d'argent (*I Chron.* xxii, 14) c'est-à-dire à plusieurs milliards, le trésor amassé par David, et qu'il évalue la population mâle de son petit Royaume, à l'exclusion des vieillards et des enfants, au chiffre de 1,570,000 hommes (*I Chron.* xxi, 5); encore les tribus de Lévi et de Benjamin n'avaient-elles pas été comprises dans le recensement, tandis que d'après *II Samuel* xxiv, 9, le chiffre des Israélites en état de porter les armes ne dépassait pas 1,300,000 âmes, ce qui donnerait déjà pour la Palestine, c'est-à-dire pour un petit pays agricole sans industrie, et sans grande ville, d'environ 3,500 kilomètres carrés, une population d'au moins 5,000,000 d'âmes, ou plus de 1,100 habitants par kilomètre

carré![1] L'exagération est plus manifeste encore dans *II Chron.* XVII, 14-19, où le chronographe ne craint pas d'affirmer que sous Josaphat le pauvre petit royaume de Juda contenait à lui seul une population de 1,160,000 habitants [2].

Pour cette partie des Chroniques comme pour les deux autres, l'auteur a évidemment consulté les livres historiques de l'Ancien Testament, mais il leur emprunte de moins longs morceaux [3], il les suit moins servilement (*I Chron.* XVIII, 4, comp. à *II Samuel* VIII, 4;—*I Chron.* XXI, 12, comp. à *II Samuel* XXIV, 13; —*II Chron.* XIV, 2-3, comp. à *I Rois*, XV, 14-15; — *II Chron.* XXXVI, 6, comp. à *II Rois*, XXIV, 2-6; *II Chron.* XXXV, 24, comp. à *II Rois* XXIII, 30), et il puise davantage à des sources aujourd'hui inconnues (*II Chron.* IX, 25; XII, 15; XVI, 11; XX, 34; XXIV, et suiv.; XXVI, 22; XXXIII, 19). D'ailleurs, il traite comme toujours les unes et les autres fort arbitrairement et avec négligence. Non-seulement il intervertit l'ordre des événements, par ex. *II Chron.* XXII, 8-9, comp. à *II Rois* IX, 27-28 et X, 13-14; mais il omet quelquefois les noms de lieux (*II Chron.* XXI, 9, comp. à *II Rois* VIII, 21), et assez souvent il se contredit lui-même, par ex. *II Chron.* XIV, 2 et *II Chron.*

[1] On sait que les États les plus peuplés de l'Europe en comptent à peine 250 à 300.

[2] Le chroniqueur se montre encore très-modéré en comparaison de l'historien Josèphe, qui affirme que, dans son temps, la Galilée ne renfermait pas moins de 404 villes, bourgs et villages, dont le moindre pouvait compter 15,000 habitants. (De bello judaïco, lib. III, c. 2. — De vitâ suâ.)

[3] Voy. cependant *II Chron.* XVI, 1-6 et 11-14, comp. à *I Rois* XV, 17-24; — *II Chron.* XVIII, 3-34, comp. à *I Rois* XXII, 4-35; — *II Chron.* XX, 31-XXI, 1, comp. à *I Rois* XXII, 41-51; — *II Chron.* XXI, 5-10, 19-20, comp. à *II Rois* VIII, 16-24; *II Chron.* XXII, 1-6, 7-9, comp. à *II Rois* VIII, 25-29;—*II Chron.* XXIII, 1-21, comp. à *II Rois* XI, 4-20; —*II Chron.* XXXIII, 1-9, comp. à *II Rois* XXI, 1-9;—*II Chron.* XXXIII, 21-25, comp. à *II Rois* XXI, 14-24; — *II Chron.* XXXIV, 29-32, comp. à *II Rois* XXIII, 1-3.

xv, 17; — *II Chron.* xvii, 6, et *II Chron.* xx, 33; — *II Chron.* xxi, 20 et *II Chron.* xxii, 2; — *II Chron.* xxx, 26 et *II Chron.* xxx, 18.

Le but de l'historiographe semble avoir été moins de composer une histoire qui rectifiât sur quelques points et complétât sur d'autres les ouvrages historiques qui existaient déjà, c'est-à-dire de véritables paralipomènes, que de raconter les destinées du peuple d'Israël au point de vue exclusif de la caste sacerdotale, qui, depuis le retour de l'exil, avait acquis une immense influence. On ne doit donc pas attendre d'un esprit aussi imbu de préjugés lévitiques l'impartialité nécessaire à tout véritable historien, et, en cas de désaccord, il serait d'autant moins sûr de donner à ses récits la préférence sur ceux de l'auteur des livres de Samuel ou des Rois, qu'il a vécu à une distance beaucoup plus grande des événements. Tout porte à croire, en effet, qu'il a écrit dans les derniers temps de la domination persane, peut-être même encore plus tard. Son propre travail en fournit les preuves, son orthographe est araméenne : ainsi il écrit דָּוִיד pour דָּוִד (par ex. *I Chron.* ii, 15); — ראמות pour רָמוֹת (*I Chron.* vi, 65); — עֻזָּא pour עֻזָּה (*I Chron.* xiii, 7); הֵיךְ pour אֵיךְ (*I Chron.* xiii, 12); — הָלַךְ־הָאֱלֹהִים pour הָלְכוּ־אֱלֹהִים (*I Chron.* xvii, 21, cf. *II Samuel* vii, 23); — אַרְגְּוָן pour אַרְגָּמָן (*II Chron.* ii, 6); — יְרוּשָׁלַיִם pour יְרוּשָׁלִַם (*II Chron.* xxv, 1); — אִישַׁי pour יִשַׁי (*I Chron.* ii, 12 et 13), etc., etc. Il descend dans ses tableaux généalogiques jusque vers la conquête d'Alexandre le Grand (*I Chron.* iii, 19 suiv.) [1]; il parle, dès le règne

[1] Sept générations à 30 ans par génération donnent en effet 210 ans depuis Zorobabel.

de David (*I Chron.* xxix, 7), de la darique, monnaie d'or persane qui avait reçu son nom soit du roi de Perse Darius[1] soit du mot persan Dara ou Darab, qui signifie roi, mais qui dans tous les cas ne s'introduisit en Palestine qu'après l'exil[2]. Il se sert assez fréquemment de mots qu'on ne retrouve que dans les livres de l'Ancien Testament postérieurs de beaucoup à la ruine du royaume de Juda, comme Esdras et Néhémie, Esther et Daniel. Il rapporte un prétendu psaume de David (*I Chron.* xvi, 8-36) qui est tout simplement pris dans trois psaumes composés après le retour de la captivité. Enfin il s'exprime au sujet de Satan (*I Chron.* xxi, 1) comme pouvait seul s'exprimer un Juif initié à la doctrine de Zoroastre. Il semble résulter assez clairement de tout cela que l'auteur des Chroniques n'a pu vivre que sous les successeurs d'Alexandre.

§ 17.

Le livre d'Esdras.

Keil, Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und über die Integrität des Buches Esra, Berlin, 1833, in-8°. — *Schirmer*, Observationes exeget.-criticæ in librum Esdræ, Breslau, 1820, in-8°.

Le livre d'Esdras, qui, réuni à celui de Néhémie, forme pour les Juifs les deux livres d'Esdras, se divise en deux parties bien distinctes : 1° Chap. i-vii, retour de la captivité l'an 536 avant J.-Ch., sous la conduite de Zorobabel ; avec

[1] *Hérodote*, liv. IV, 166.

[2] La première monnaie nationale juive fut frappée par Simon Macchabée (*I Macc.* xv, 6).

la permission de Cyrus, les Juifs [1] se mettent à rebâtir le temple de Jérusalem; les Samaritains réussissent à les en empêcher pendant les règnes de Cambyse et du faux Smerdis; mais après une interruption de plusieurs années, il s'achève enfin [2], en 516, avec la permission de Darius, fils d'Hystaspes, que l'auteur appelle Arthachschaschta, c'est-à-dire Grand Roi (en persan Artaschetr). A l'occasion d'une lettre des Samaritains (IV, 7) qu'il rapporte, l'historien adopte tout à coup la langue araméenne, et il continue à l'employer jusqu'au chap. VI, 18 dans le récit des événements. — 2° Chap. VII-X, histoire de la seconde colonie juive qui rentra en Palestine sous le règne d'Artaxerxès Longuemain, l'an 458 avant J.-Ch., et sous la conduite d'Esdras, sacrificateur et scribe, qu'on ne saurait confondre avec un autre Esdras, dont il est parlé *Néhém.* XII, 1, comme d'un compagnon de Zorobabel. Cet Esdras, chef de la seconde colonie peut très-certainement être l'auteur de la seconde partie du livre qui porte son nom, quoiqu'il y soit à plusieurs reprises question de lui à la troisième personne (Esdras VII, 1-27; X, 1 suiv.), car l'exposition des faits révèle un témoin occulaire; mais il est douteux que la première puisse lui être attribuée. Peut-être la rédaction définitive du livre d'Esdras est-elle due à l'auteur des Chroniques, auxquelles il est rattaché de la manière la plus directe (*Esdras* I, 1-3 comp. à *II Chron.* XXXVI, 22-23), hypothèse que tendraient à confirmer la ressemblance du style, les citations fréquentes de la Loi, le goût des généalogies et des pièces officielles, la partialité pour les lévites

[1] Outre un certain nombre de prêtres et de lévites, il n'y eut guère que des Judites et des Benjaminites qui rentrèrent dans leur patrie.

[2] Ce temple restauré, en 165 avant J.-Ch., par Judas Macchabée, fut reconstruit avec une grande magnificence par Hérode, 20-19 ans avant l'ère vulgaire.

et l'amour pour les cérémonies du culte qui distinguent les deux ouvrages. Elle ne remonterait pas dans ce cas au-delà du siècle d'Alexandre le Grand.

A côté du livre canonique d'Esdras, la Septante a inséré un apocryphe, le 3e livre d'Esdras, qui n'en est que la traduction grecque avec quelques additions : un fragment des Chroniques, un autre de Néhémie et la description d'un festin à la cour de Perse, où Zorobabel défend avec succès les droits de la vérité. Il règne dans cette dernière pièce, qui est fort ancienne, puisque Josèphe la connaissait [1], un esprit religieux si pur que Luther n'a pas hésité à l'insérer dans la Bible à la suite de Néhémie. Mais il a rejeté, et avec raison, un prétendu 4e livre d'Esdras, apocryphe écrit en latin, rempli d'idées messianiques et de légendes juives, qui ne remonte pas évidemment au delà de l'ère chrétienne [2].

§ 18.

Le livre de Néhémie.

Ce livre, nous venons de le dire, est considéré par les Juifs comme le second d'Esdras; mais il en a été séparé dans la Septante. Ce Néhémie, qu'il ne faut pas confondre

[1] *Josèphe,* Antiq. jud., lib. XI, c. 3.

[2] C'est dans cet apocryphe, chap. xiv, que l'on trouve pour la première fois la légende qui attribue à Esdras la restitution de tous les livres de l'A. T. anéantis lors de la destruction du temple, où les Juifs les conservaient, selon l'usage de tous les peuples de l'antiquité. Cette légende, fondée évidemment sur le titre de סֹפֵר, qui lui est donné *Esdras* vii, 6, a été adoptée sans hésitation par Irénée (*Adv. hæres.* III, 25) et par d'autres Pères de l'Église Cf. *Sauer,* Dis. quâ canonem Vet. Test. ab Esdrâ non collectum fuisse, ex ipso Chronicorum librorum indole potissimum probatur, Altenb., 1797, in-4°.

avec le compagnon de Zorobabel du même nom (*Esdras* II, 2), la chronologie le défendant, fut envoyé à Jérusalem avec le titre de gouverneur par Artaxerxès Longuemain, l'an 444 ou 445 avant notre ère. Par ses soins, Jérusalem est fortifiée, le gouvernement théocratique affermi, l'ordre rétabli et toute relation rompue entre les Juifs et les Païens. Il est vraisemblablement l'auteur de la plupart des morceaux, mais non pas de l'ensemble du livre qui porte son nom. En effet, le long fragment chap. VII, 6-73 (sauf une interpolation, chap. VII, 70-72), n'est que la reproduction de la liste déjà donnée *Esdras* II, 1-70; et les chap. VII-X, où est décrite la célébration de la fête des Tabernacles et d'un jeûne général, ne peuvent pas non plus être sortis de sa plume, parce qu'il y est parlé de Néhémie à la troisième personne et que le style est différent. Il y est d'ailleurs fait mention expresse d'Esdras le scribe comme d'un collègue de Néhémie, ce qui est invraisemblable, le silence gardé dans les chapitres précédents sur ce célèbre personnage semblant prouver qu'il était déjà mort, comme le dit Josèphe [1], et ce long fragment paraissant trouver sa place naturelle à la suite du livre d'Esdras, qui se termine trop brusquement. Un troisième fragment assez considérable, chap. XII, 1-26, est aussi sûrement une interpolation : il est question (XII, 11-22) du grand-prêtre Jadduah, qui vécut sous Darius Codoman et Alexandre le Grand [2]. Il est donc parfaitement certain que le livre de Néhémie, tel que nous le possédons aujourd'hui, n'a pu être composé que sous les Lagides, en même temps peut-être que les Chroniques et le livre d'Esdras.

[1] *Josèphe*, Antiq. jud. XI, 5.
[2] *Ibid*. XI, 7, 8.

§ 19.

Le livre d'Esther.

Kelle, Vindiciæ Estheris, Freiberg, 1820, in-4°. — *Baumgarten*, De fide libri Estheræ, comment. histor. crit., Halle, 1839, in-8°.

Le livre d'Esther n'est ni historique, ni mythique; c'est un roman historique sur l'origine de la fête de Purim [1], où se fait sentir la décadence complète de l'histoire chez les Juifs, dont il nous peint au moins avec fidélité les mœurs barbares, l'arrogance, l'orgueil et l'esprit de vengeance dans les derniers temps de la domination persane. C'est là son seul mérite aux yeux de la postérité, car aucun souffle religieux ne l'anime : le nom de Dieu n'y est pas même prononcé une seule fois. Le but de l'auteur est évidemment de montrer le triomphe constant du judaïsme sur le paganisme. L'absence complète d'esprit religieux et théocratique, l'indifférence pour le temple réédifié de Jérusalem, la connaissance des usages des Perses, l'emploi de plusieurs mots persans, comme פִּתְגָם (*Esther* I, 20); פַּרְתְּמִים (*Esther* I, 3), tout prouve que c'est en Perse et non dans la Judée, qu'a été écrit ce roman, qui abonde d'ailleurs en prodigieuses invraisemblances, en impossibilités manifestes, en erreurs géographiques et his-

[1] Cette fête se célébrait le 14 et le 15 du mois d'Adar, qui répond à février. C'est cette fête que l'évangile selon saint Jean (*Jean* v, 1) désigne par ces mots : ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων (*Anger*, De temporum in actis Apostolorum ratione, Leipz., 1833, in-8°, t. I, p. 24 suiv.).

toriques. La scène se passe sous le roi Assuérus, qu'on croit être le trop fameux Xerxès [1].

Dans la Septante et l'Itala, le livre d'Esther présente des variantes considérables, des gloses explicatives et quelques additions d'une date de beaucoup postérieure au temps de sa composition. Jérôme les a placées à la suite du livre, mais Luther les a rejetées parmi les Apocryphes, ainsi que les Bibles protestantes.

§ 20.

Livres poétiques de l'Ancien Testament.

Lowth, De sacrâ poesi Hebræorum prælectiones academicæ Oxonii habitæ : subjicitur metricæ Harianæ brevis confutatio et oratio Crewiana : notas et epimetra adjecit J.-D. Michaelis, Göttingæ; 1768-1770, 2 vol. in-8°. — *Leutwein*, Theorie der Biblischen Verskunst, Tübing., 1775, in-8°. — *Herder*, Geist der hebräischen Poesie, 3e édit., Leipzig, 1825, in-8°. — *Guttenstein*, Die poetische Literatur der alten Israeliten, Mannheim, 1835, in-8°. — *Ewald*, Die poetischen Bücher des Alten Bundes, Götting., 1835-1839, 4 vol. in-8°.

Comme toutes les nations placées à un degré inférieur sur l'échelle de la civilisation, les Hébreux ont cultivé le chant et la poésie, et cette dernière au moins avec un grand succès, leur langue riche en expressions figurées, nobles et énergiques, n'ayant jamais atteint la précision philosophiques des langues aryennes, mais ayant toujours conservé dans ses contours quelque chose de vague, de flottant, et étant restée par cela même plus propre à peindre les vives sensations, les émotions profondes, les mouvements violents de l'âme qui enflamment le génie du poète. Il est donc

[1] *Eichhorn*, Repertorium für biblische und morgenländische Literatur, Leipz., 1777-86, 18 vol. in-8°, t. XV, cah. I.

permis de croire que les poésies hébraïques étaient nombreuses; celles qui sont arrivées jusqu'à nous se peuvent diviser en lyriques et en didactiques; les premières ont leur racine dans le cœur et l'imagination; les secondes, dans la réflexion et le raisonnement, et supposent par conséquent un degré de culture plus avancé. Est-il nécessaire d'ajouter que la ligne de démarcation n'est pas tellement marquée entre les deux genres qu'ils ne se confondent jamais?

La poésie lyrique se développa d'abord chez les Hébreux de même que chez tous les autres peuples, par la contemplation des merveilles de la nature ou sous l'impulsion d'un ardent patriotisme, d'un vif sentiment de joie et de triomphe, qui se manifestait par des chants accompagnés de danses et du son des instruments de musique (*Exode* xv, 20; *Juges* v, 1; *I Samuel* xviii, 6); et dès l'origine elle se distingua par un caractère religieux qui imprime à ses productions, même les plus barbares, un cachet particulier de noblesse et de majesté; cependant ce fut seulement sous David, qui nous a laissé quelques modèles admirables en ce genre de poésie, qu'elle fut introduite dans le culte. Dès lors, elle fut cultivée par les prophètes et les lévites, et elle continua à fleurir après le retour de l'exil, quoique à partir de cette époque, on trouve moins de compositions originales que de froides imitations des poètes plus anciens. A côté de cette poésie religieuse, les Hébreux avaient une poésie profane, bachique (*Esaïe* xxiv, 9) et érotique, dont il ne nous est rien resté, si ce n'est le Cantique des Cantiques, un véritable chef-d'œuvre [1].

[1] Voir *Wolf*, Ueber die Lais, Sequenzen und Leiche, Heidelb.. 1841, in-8°.

La poésie didactique ou gnomique se compose, comme son nom l'indique, de courtes sentences ou maximes morales, d'aphorismes et de proverbes, fruits de l'expérience du peuple, dont la sagesse s'exprime volontiers en images et revêt sa pensée d'une forme rhythmique [1]. Ce genre de poésie, très-populaire en Orient [2], et dont l'anthologie connue sous le nom de Proverbes de Salomon, nous offre le plus parfait modèle, prit plus tard, dans le livre de Job, une forme plus sévère et plus noble et osa aborder les problèmes les plus importants de la religion et de la morale. Mais il portait en lui-même un germe de mort : le scepticisme, qu'on voit poindre déjà dans Job. A l'époque de la naissance de Jésus-Christ, la poésie gnomique avait disparu depuis longtemps; le livre de l'Ecclésiaste est déjà écrit en prose, en une prose, il est vrai, coupée symétriquement en versets.

La poésie hébraïque abonde en images brillantes, en comparaisons, en métaphores hardies; elle se distingue de la prose non-seulement par un grand nombre d'expressions et de locutions propres ou au moins employées seulement par les prosateurs d'un âge postérieur, par certaines formes grammaticales et certaines flexions syntaxiques inconnues à la prose, par des licences qui ne seraient pas permises dans les discours ordinaires, mais elle s'en éloigne encore et surtout par la symétrie rhythmique des membres du vers ou stiques (στίχοι). La symétrie est en effet la loi générale de la poésie hébraïque; elle règle la structure du

[1] *Rhode*, De veterum poetarum sapientiâ gnomicâ Hebræorum imprimis et Græcorum, Havn., 1800, in-8°.

[2] *Schultens*, Anthologia sententiarum arabicarum, Lugd. Bat., 1772, in-4°. — *Silvestre de Sacy*, Pend-Nameh ou le livre des conseils de Férid-eddin Attar, Paris, 1819, in-8°.

vers comme celle de la strophe [1], car les Hébreux n'avaient ni rime, ni quantité, ni par conséquent de vers mesurés par le nombre des mots ou des syllabes longues et brèves; ils n'avaient, comme les anciens Romains et les Grecs, dans leurs chants populaires [2], que des vers rhythmés, et leur rhythme consistait en la juxtaposition de deux propositions identiques ou contraires, exprimées souvent par le même nombre de mots, disposés parfois dans le même ordre [3], d'où résulte ce qu'on appelle le parallélisme des membres. Quelquefois, il est vrai, le vers ne consiste qu'en un seul stique ou membre, comme

Ps. CXXXIX, 1 :

Éternel, tu me pénètres et me connais;

ou bien en deux membres qui ne sont point parallèles, comme

Ps. XLV, 4 :

Guerrier, ceins à tes flancs ton épée,
ta parure et ta gloire;

mais ces exemples sont si rares dans l'âge d'or de la littérature hébraïque qu'ils confirment plutôt qu'ils ne détruisent la règle de la symétrie rhythmique ou du parallélisme. Or le parallélisme des membres peut être synonymique, antithétique ou synthétique, selon qu'il consiste, soit dans la répétition de la même pensée (que le poète se serve des mêmes mots ou d'expressions synonymes), par exemple :

[1] *Kösten*, Die Strophen oder der Parallelismus des Verse der hebräischen Poesie, dans les Theologische Studien und Kritiken, année 1831, cah. I, p. 40 et suiv.
[2] *Lersch*, De versu quem vocant Saturnio, Bonn, 1838, in-8°.
[3] *Leutwein*, Versuch einer richtigen Theorie von der biblischen Verskunst, Tübing., 1775, in 8°, p. 51 et suiv.

Ps. VIII, 5 :

> Qu'est-ce que l'homme, pour que tu songes à lui?
> et l'enfant d'Adam, pour que tu regardes à lui?

Ps. XIX, 2 :

> Les cieux racontent la gloire de Dieu,
> et le firmament proclame l'œuvre de ses mains;

Prov. VI, 20 :

> Garde, mon fils, le précepte de ton père,
> et ne néglige pas les leçons de ta mère;

Prov. XIV, 19 :

> Les méchants s'inclinent devant les bons,
> et les impies, à la porte du juste;

soit dans l'opposition des pensées, par exemple :

Ps. I, 6 :

> L'Éternel a l'œil sur la voie des justes,
> mais la voie des impies mène à la ruine;

Ps. XX, 8 :

> Ceux-ci font gloire de leurs chars, ceux-là de leur cavalerie,
> mais nous, c'est du nom de l'Éternel notre Dieu;

Prov. XI, 1 :

> La balance fausse est l'abomination de l'Éternel,
> mais le poids juste lui est agréable;

Esaïe, I, 3 :

> Le bœuf connaît son possesseur, et l'âne la crèche de son maître;
> Israël ne le connaît pas, mon peuple ne le distingue pas;

soit dans le développement logique d'une pensée ou de pensées identiques, par exemple :

Ps. xix, 8 :

La loi de l'Éternel est parfaite, elle restaure l'âme ;
le témoignage de l'Éternel est sûr, il rend sage le simple ;

Ps. xlii, 2 :

Comme une biche languit après un courant d'eau,
ainsi mon âme languit après toi, mon Dieu ;

Ps, xci, 12 :

Ils te porteront sur leurs bras,
De peur que ton pied ne heurte la pierre ;

Ps. civ, 8 :

Les montagnes montèrent, les vallées descendirent
à la place que tu leur assignas ;

Prov. xx, 20 :

De quiconque maudit son père et sa mère,
Le flambeau s'éteint au sein des ténèbres.

Par les exemples que nous venons de donner, il est aisé de pressentir que le vers hébreu consiste le plus ordinairement en un distique dont les membres peuvent-être de longueur fort inégale. Le nombre des syllabes du stique peut varier en effet de 3 ou 4 à 12 ou 15 ; cependant cette forme de la poésie hébraïque resterait d'une insupportable monotonie, si les poètes ne se permettaient toute sorte de licence, s'ils n'usaient de toutes les ressources de la langue, de toutes les figures du style, pour rompre cette monotonie et pour introduire un peu de variété dans leurs productions. Souvent, surtout dans les beaux temps de la littérature hébraïque, ils brisent le distique, par exemple, en coupant en deux l'un des membres,

Ps. XLVIII, 12 :

La montagne de Sion est dans la joie,
et les filles de Juda dans l'allégresse
à cause de tes jugements;

Ps. LXXXIV, 11 :

Car mieux vaut un jour dans tes parvis, que mille autres;
j'aime mieux me tenir au seuil de la maison de mon Dieu,
que d'habiter les tentes de l'impiété.

Dans ce cas, il est rare que les trois membres soient parallèles, comme dans

Ps. I, 1 :

Heureux l'homme qui ne suit point le conseil des impies,
et ne pratique point la voie des pécheurs,
et ne prend point place au cercle des moqueurs.

Le plus souvent dans le tristique, le parallèle n'est établi que sur deux, et le troisième membre offre une idée qui complète ou explique ce qui est énoncé dans les deux autres, par exemple :

Ps. II, 2 :

Cette levée des rois de la terre
et ces princes en conseil assemblés
contre l'Éternel et contre son oint.

Ps. II, 8 :

Demande-moi,
et je te donnerai les nations en héritage
et en propriété les extrémités de la terre.

Esaïe VIII, 17 :

Et je compte sur l'Éternel
qui cache sa face à la maison de Jacob,
et j'espère en lui.

Cette forme de vers produit surtout un bel effet lorsque le premier stique comprend deux idées qui se trouvent développées dans le second et le troisième, par exemple,

Cantique I, 5 :

> Je suis noire et gracieuse, filles de Jérusalem,
> (noire) comme les tentes de Cédar,
> (gracieuse) comme les draperies de Salomon.

Quelquefois aussi le poète réunit deux distiques qui forment un tétrastique, limite que les bons poètes ne dépassent guère, et alors il est rare que les quatre stiques soient parallèles comme dans

Esaïe LIII, 3 :

> Il est méprisé et délaissé des hommes,
> homme de douleurs et familiarisé avec la maladie,
> et comme celui qui se cache le visage devant nous,
> méprisé, et nous ne fîmes aucun cas de lui.

Ordinairement il n'y en a que deux qui correspondent, soit le premier avec le quatrième, et le second avec le troisième, par exemple,

Ps. I, 3 :

> Il est comme un arbre planté près d'une eau courante,
> qui donne son fruit en sa saison,
> et dont la feuille ne se flétrit point ;
> tout ce qu'il fait est suivi de succès ;

soit le premier avec le troisième, par exemple,

Esaïe IX, 9 :

> Des briques se sont écroulées,
> et en pierres de taille nous rebâtirons ;
> des sycomores ont été coupés,
> et par des cèdres nous les remplacerons.

Cependant il y a des exemples de tétrastique où trois membres sont parallèles, ainsi dans

Esaïe, IX, 3 :

Le joug qui lui pèse,
la verge qui bat son épaule,
et le bâton de son oppresseur,
tu les brises comme à la journée de Madian.

C'est en alternant ainsi souvent avec beaucoup d'art le parallélisme simple avec ce parallélisme qu'on peut appeler complexe, que le poète hébreu évitait jusqu'à un certain point le danger de la monotonie, danger d'autant plus redoutable qu'il naissait déjà de l'identité des images qu'il employait, images presque toutes empruntées à la nature de l'Orient, surtout de la Palestine, ou à l'histoire nationale.

Ce ne sont pas les seules singularités de la poésie hébraïque, si différente de la poésie grecque et de la poésie latine. Quelquefois on rencontre non-seulement des vers, mais des strophes entières qui riment, comme dans le chant de Lémec (*Gen.* IV, 23-24), dans les plaintes de Job (*Job* XVI, 12) et surtout dans le Cantique des Cantiques; mais cette uniformité du son dans la terminaison des mots est probablement moins le fait du poète que celui de la langue. D'autres fois, les vers d'un morceau de poésie commencent chacun par une des lettres de l'alphabet hébreu dans leur ordre grammatical; mais cette forme artificielle qui rappelle l'acrostiche, ne se rencontre que dans les poèmes de la décadence, par exemple *Ps.* XXXVII et CXI. Enfin nous signalerons encore une forme de poésie tout-à-

fait particulière à l'hébreu [1] où le dernier mot, parfois la dernière pensée du vers, se trouve répété dans le vers suivant. Les psaumes CXX à CXXXIV, ainsi que le cantique de Débora (*Juges* V), en offrent des exemples.

§ 21.

Le livre de Job.

Garnett, A dissertation on the Book of Job, its Nature, Argument, Age and Author, 3e édit., Lond., 1751, in-4°. — *Bellermann*, De libro Jobi, num sit historia, an fictio, Erf., 1792, in-4°. — *Umbreit*, Das Buch Hiob, 2e édit., Heidelberg, 1832, in-8°. — *Arnheim*, Das Buch Job, Glogau, 1836, in-8°. — *Hirzel*, Hiob erklärt, Leipz., 1839, in-8°. — *Stickel*, Das Buch Hiob, rhythmisch gegliedert und übersetzt mit exegetischen und kritischen Bemerkungen, Leipz., 1842, in-8°. — *Gleiss*, Beiträge zur Kritik des Buches Hiob, Hamb., 1845, in-8°. — *Magnus*, Commentar zum Buch Hiob, Halle, 1851, in-8°.

Ce livre qu'Ewald considère comme le chef-d'œuvre de la littérature hébraïque [2], est un poëme didactique dialogué, où des discours en vers sont encadrés dans un texte en prose. Séduits par la beauté générale du style et la délicatesse de l'invention poétique, quelques-uns ont cru reconnaître dans cet ouvrage le cachet de Moïse, ou tout au moins de Salomon [3], et rien pourtant, si l'on en excepte la langue, n'y révèle une origine juive. La scène se passe, non pas en Palestine, mais dans le pays de Utz, sur les frontières de l'Idumée et de l'Arabie (*Lamentat.* IV, 21). Job lui-même et ses amis sont Iduméens : Eliphas a vu

[1] Elle se retrouve cependant jusqu'à un certain point dans notre triolet.
[2] *Ewald*, Die poetisch. Bücher des Alten Bundes, t. III, p. 449.
[3] *Lowth*, De sacrâ poesi hebræorum, édit. de Michaelis, Gottingue, 1758, in-12.

le jour à Théman, ville célèbre par le nombre de ses sages (*Jérém.* XLIX, 7; *Abdias*, 8-9); Bildad à Such, ville située entre la Palestine et l'Euphrate; Tsophar est originaire de Naama, ville de Juda, mais sur les frontières de l'Idumée (*Josué* XV, 41); enfin Élihu est natif de Buz près de Théman (*Jérém.* XXV, 23). Bien plus, pas une seule allusion n'y est faite au mosaïsme ni à l'histoire des Israélites, et même jamais, quand l'auteur fait parler ses personnages, Dieu n'est désigné sous le nom de Jéhovah, si ce n'est dans un seul passage (XII, 9) très-probablement altéré par quelque copiste [1], et dans le Prologue et l'Épilogue écrits en prose et ajoutés évidemment plus tard et par une autre main au poème proprement dit. Cette hypothèse étant inadmissible, d'autres commentateurs, même parmi les rabbins [2], ont regardé Job comme un personnage fictif créé par l'imagination d'un poète, et le livre qui porte son nom comme une composition parabolique, artificielle et profane. Cette opinion est beaucoup plus probable que celle qui veut voir dans Job un personnage réel, historique; car si Job est mentionné dans Ézéchiel XIV, 14, dans Tobit II, 12, dans l'épître de Jacques V, 11, et même dans le Koran (sur. XXXVIII, 40-44), cela prouve seulement que le livre qui porte son nom était connu des auteurs de ces ouvrages, et si les Arabes montrent encore aujourd'hui son tombeau, il ne faut pas oublier que c'est en cinq ou six endroits différents [3]. La supposition la plus vraisemblable, comme le reconnaissait déjà Luther [4], c'est

[1] Dans les manuscrits, on lit Adonaï, au lieu de Jéhovah.
[2] *Talmud*, Baba Bathra, c. 1, fol. 15.
[3] *Niebuhr*, Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern, Kopenhag., 1774-1778, 2 vol. in-4°, t. I, p. 466.
[4] *Luther*, Opera, ed. Walch, t. XXII, p. 2093.

que l'anonyme, à qui nous devons cet admirable poème, s'est contenté, dans l'intention de combattre au point de vue universaliste le dogme théocratique de la rémunération, de mettre en œuvre une ancienne légende iduméenne, en sorte que la biographie de Job n'est plus que l'accessoire et que la partie didactique y occupe le premier rang. Le Prologue, qui est écrit en prose et remplit deux chapitres, sert comme d'introduction au poème. Jéhovah y est peint comme un émir arabe, délibérant avec les Élohim ou les pères de famille sur les affaires qui concernent la tribu. Dans cette assemblée se glisse, comme cela peut arriver à un serviteur de confiance, Satan dont la charge est de parcourir le monde, d'observer ce qui s'y passe et de le rapporter à Jéhovah. Ce n'est point encore un être méchant par essence, comme l'Ahriman persan; seulement il est malin, fort enclin à médire et surtout fort soupçonneux; aussi craint-il de s'en laisser imposer par la vertu de Job, qui pourrait être de l'hypocrisie. Il demande donc à l'éprouver, et Jéhovah y consent parce qu'il veut fournir à Job l'occasion de montrer combien sa piété est solide. Job est donc cruellement frappé, non-seulement dans sa personne, mais dans ses enfants et dans ses biens [1], quoiqu'il n'ait rien fait pour s'attirer tous ces malheurs. Comment concilier ce qui lui arrive avec la justice divine? Comment se peut-il que la vertu et le bonheur ne soient pas toujours corrélatifs? tel est le sujet du poème.

La discussion s'engage sous une forme dramatique, dès le chapitre III, par une plainte amère de Job, qui maudit le jour de sa naissance. Éliphas lui répond, (IV-V) avec

[1] On remarquera dans l'énumération de ses enfants et de ses troupeaux la répétition des nombres sacrés 10, 7 et 3.

douceur d'abord, puis avec moins de ménagements (xv, xxii), en s'appuyant sur l'opinion dominante chez les peuples de l'antiquité, que le mal physique est toujours le châtiment du péché, que qui souffre est nécessairement coupable, quelque innocent qu'il paraisse, d'où il conclut que Job a dû commettre quelque transgression puisqu'il a été puni. Bildad défend la même thèse (viii, xviii), mais avec plus d'emportement, en reprochant à son ami de nier la justice de Dieu, et Tsophar enfin, qui joue certainement dans la discussion le rôle le moins brillant, répète en les exagérant, dans deux discours aussi prolixes que pauvres en raisons nouvelles, les arguments des deux philosophes iduméens (xi, xx). Réfugié dans la conscience de son innocence, Job ne se laisse pas convaincre; il persiste à soutenir que le mal n'est pas toujours le châtiment du péché, et s'il reconnaît que l'impie n'est pas toujours heureux (xxvii, 7-23, cf. xxi, 7), s'il confesse que Dieu est tout sage (xxviii), il n'en continue pas moins à soutenir que son infortune est imméritée, et après une vive peinture de sa misère, peinture hardie qui touche presque au blasphème et qui contraste singulièrement avec le prologue où Job est peint comme un modèle de patience, sa douleur éclate en une magnifique prière, où il supplie Dieu de lui faire grâce et de le délivrer. Il semble que le poème devrait se terminer ici; mais le problème n'était pas résolu et un poète postérieur d'au moins un siècle a cru devoir ajouter un épisode (xxxii-xxxvii) qui pourrait fort bien être retranché sans que cette suppression nuisît à l'ensemble. Il y fait intervenir un quatrième interlocuteur, Élihu, qui, dans un tout autre esprit que celui du poème et dans un style très-différent, froid, lourd, prétentieux, obscur,

diffus et fortement empreint d'une couleur araméenne, par ex. דֵּעַ pour דֵּעָה (XXXII, 6), נֹעַר pour נְעוּרִים (XXXIII, 25), עָוֶל pour עַוְלָה (XXXIV, 10), abandonne la thèse de morale vulgaire défendue par les trois autres, affirme que le mal n'est pas un châtiment, mais une épreuve, un moyen d'amendement pour le pécheur, et que Job a pu pécher à son insu, par excès de confiance et par orgueil, transgression dont il lui suffit de se repentir pour obtenir son pardon. Enfin apparaît Jéhovah lui-même (XXXVIII-XLII, 6), non pas pour donner la solution de l'insondable problème, mais pour prouver à Job, par quelques questions sur les mystères de la nature, que les voies de la Providence sont au-dessus de l'intelligence humaine; que l'homme doit renoncer à les pénétrer; qu'il doit se contenter de rendre à Dieu ce qui lui est dû, c'est-à-dire une soumission absolue, une adoration sans condition. Il reconnaît, d'ailleurs, dans l'Épilogue (XLII, 7-17), écrit en prose comme le Prologue, que Job a parlé plus sagement que ses amis et il lui rend en biens terrestres plus qu'il n'avait perdu.

Le but de cette théodicée poétique est évident. Le poète voulait combattre les doutes soulevés par la téléologie des Israélites, en montrant que l'homme pieux peut être mis à de rudes épreuves, mais qu'il doit les accepter avec soumission et avec confiance en la justice divine, certain que Dieu finira par l'en délivrer et par le récompenser sur cette terre. Ce grand problème de l'existence du mal, il le met pour ainsi dire en action, il le personnifie en Job, qui perd par une subite catastrophe sa fortune et sa famille, et qui est frappé lui-même d'éléphantiasis, la plus douloureuse et la plus incurable des maladies. Ses souffrances sont si cruelles qu'elles le jettent dans le désespoir et du désespoir

presque dans le blasphème; cependant il n'oublie jamais la nécessité d'une conscience pure, et il finit par confesser la témérité de ses doutes sur la sagesse et la bonté de Dieu.

La plus grande incertitude règne sur l'époque où ce poème a pu être composé. Par la fraîcheur et la richesse de la langue, l'art de la disposition, la profondeur des idées, la magnificence des tableaux, il appartient incontestablement au plus beau siècle de la littérature hébraïque. Une foule d'indices conduisent à la même conclusion, tels que allusions fréquentes à des usages d'une civilisation déjà développée, raffinée même (*Job* III, 15; XIII, 26; XV, 26; XX, 24; XXVII, 16; XXVIII, 17; XXXI, 35), mention de l'or d'Ophir (XX, 24) et des Chaldéens (I, 17), doctrines des anges et de Satan (I, 7; IV, 18; V, 1; XV, 15), connaissances astronomiques (IX, 9; XXVI, 13; XXXVIII, 31-32)[1], zoologiques (XXXIX) et métallurgiques (XXVIII), mention enfin de villes murées et de champs cultivés (XV, 28; XXIV, 12; XXIX, 7; XXXIX, 7). Il est vrai, d'un autre côté, que l'auteur transporte la scène de son drame dans l'âge patriarcal et qu'il nous peint Job non-seulement comme le chef, mais comme le prêtre de sa famille (*Job* I, 5); mais il est évident que c'est par une fiction poétique, puisque tout dans son ouvrage trahit une composition d'une époque beaucoup moins ancienne. L'opinion la plus vraisemblable, contre laquelle on ne peut arguer de la perfection de la langue en présence du Pseudo-Ésaïe, est qu'elle ne remonte pas au delà du règne de Manassé, c'est-à-dire au VII[e] siècle avant notre ère; peut-être même descend-elle à une date encore plus moderne, puisque

[1] Les constellations dont il parle sont les Pléiades, כִּימָה, Orion, כְּסִיל, la Grande-Ourse, עָשׁ, le Dragon, נָחָשׁ. Il parle même du Zodiaque מַזָּרוֹת.

la première mention de Job se trouve dans Ézéchiel, xiv, 14, et que le livre qui porte son nom n'est cité, pour la première fois, que dans le texte latin de Tobit ii, 12, 15. Quoiqu'il en soit, l'auteur était juif de naissance, et l'on peut ajouter qu'il habitait très-vraisemblablement sur les frontières de Juda et de l'Arabie. C'est la seule hypothèse qui explique d'une manière satisfaisante les connaissances qu'il possédait sur les sites et les mœurs de l'Arabie (*Job* xxii, 6-7; xxiv, 2; xxx, 2-8; vi, 18, etc.), sur les coutumes de l'Égypte et ses monuments. (*Job* iii, 14 [1], viii, 11, ix, 26, xiv, 17, xlv, 10, 20).

§ 22.

Les Psaumes.

Venema, Commentarii ad Psalmos, Leovard., 1762-1767, 6 vol. in-4°. — *Horne*, A Commentary on the Book of Psalms, Oxford, 1776, 2 vol. in-4°. — *De Wette*, Commentar über die Psalmen, 4e édit., Heidelb., 1836, 4 vol. in-8°. — *Kaiser*, Zusammenhängende historische Erklärung der fünf Psalmbücher, als National-Gesangbuchs, Nürenberg, 1827, in-8°. — *Hitzig*, Die Psalmen, Heidelb., 1835-36, 2 vol. in-8°. — *Koester*, Die Psalmen nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen, Königsberg, 1837, in-8°. — *Hengstenberg*, Commentar über die Psalmen, 2e édit., Berlin, 1849-1852, 4 vol. in-8°. — *Tholuck*, Uebersetzung und Auslegung der Psalmen, Halle, 1843, in-8°.

Sous le nom de livre des Psaumes, l'Ancien Testament contient une anthologie de 150 poésies lyriques, composées par divers auteurs, à des époques et dans des circonstances très-différentes et offrant les caractères les plus dissemblables, depuis l'hymne religieuse jusqu'au dithyrambe.

[1] חֳרָבוֹת, mot égyptien qui signifie pyramides et que Martin traduit par solitudes; Perret-Gentil, par tombes.

Pas une ne remonte au delà de David, mais quelques-unes descendent jusqu'au temps des Macchabées; car le prophétisme avait disparu depuis des siècles que la poésie lyrique était toujours florissante ; les lettrés écrivaient en hébreu assez pur, longtemps après que la langue araméenne était devenue la langue du peuple juif.

Le livre des Psaumes se compose de trois recueils bien distincts, formés successivement. Dans tous, les sentiments exprimés par les poètes sont les mêmes : soumission sans bornes à la volonté de Dieu, confiance absolue en sa justice ou en sa bonté, reconnaissance profonde pour ses bienfaits, horreur du péché et repentance sincère après une chute, haine implacable et féroce contre les païens. Dans tous aussi, l'idée qu'ils se forment de la divinité est grande et noble, qu'ils désignent Dieu sous le nom de Jéhovah, qui prédomine dans le premier et le troisième recueil, ou sous celui d'Élohim, plus fréquemment employé dans le second. Le premier recueil comprend les psaumes I-XLI; le second, les psaumes XLII-LXXXIX; le troisième, les psaumes XC-CL. Dans ce dernier ont été fondus trois autres recueils moins considérables : 1° Psaumes XCII-C, qui offrent entre eux une grande analogie quant aux pensées, au coloris et à la langue; — 2° Psaumes CXX-CXXXIV, qui diffèrent des autres pour le fond et pour la forme autant qu'ils se ressemblent entre eux; ce sont des cantiques de pèlerins rentrant dans leur patrie; — 3° Psaumes CIII-CVII, CXI-CXVIII, CXXXV, CXXXVI, CXLVI-CL, cantiques d'actions de grâces composés pour le culte après la reconstruction du temple par Néhémie. Cette division, fondée sur les critères internes, est beaucoup plus rationnelle que celle des Juifs qui partagent les psaumes en cinq livres : I-XLI, XLII-LXXII, LXXIII-LXXXIX,

XC-CVI, CVII-CL, par l'unique raison que c'est le nombre des livres du Pentateuque.

La Bible hébraïque ne compte que 150 psaumes, mais il y en a 151 dans la Septante, qui offre aussi quelques différences dans l'ordre des numéros, comme on le verra par le tableau suivant :

TEXTE HÉBREU.	SEPTANTE.
Ps. IX et X.	Ps. IX.
XI-CXIII.	X-CXII.
CXIV et CXV.	CXIII.
CXVI, 1-9 et 10-19.	CXIV et CXV.
CXVII-CXLVI.	CXVI-CXLV.
CXLVII, 1-11 et 12-20.	CXLVI et CXLVII.
CXLVIII-CL.	CXLVIII-CL.
	CLI, apocryphe.

On trouve également des différences dans les manuscrits, dont beaucoup réunissent le premier psaume au second, le neuvième au dixième, le quarante-deuxième au quarante-troisième, et partagent le dix-neuvième en deux, le cent dix-huitième en trois, sans parler d'autres anomalies.

A l'exception de cinquante, savoir, I, II, X, XXXIII, XLIII (suite du XLII[e]), LXVI, LXVII, LXXI, XCI, XCII, XCIII, XCIV-XCVIII, XCIX, C, CII, CIV-CVII, CXI-CXIX, CXX-CXXI, CXXIII, CXXV, CXXVI, CXXVIII-CXXX, CXXXII, CXXXIV-CXXXVII, CXLVI-CL, tous les psaumes, dans le texte hébreu, ont une inscription ou titre indiquant soit le nom de l'auteur ou le sujet du psaume, soit l'air sur lequel le psaume devait se chanter, soit l'instrument dont le chant devait être accompagné, soit le chœur à qui l'exécution était confiée, soit enfin la circonstance liturgique ou l'événement historique

qui y avait donné naissance. Quelquefois plusieurs de ces indications se trouvent réunies dans un seul titre. La plupart de ces indications sont fausses et d'une date postérieure, comme il est facile de le démontrer, en sorte que la critique doit les tenir toutes sans exception pour suspectes et n'essayer de déterminer, s'il est possible, l'âge d'un psaume, que par les critères internes, c'est-à-dire par la langue et la forme du psaume, les rapports historiques, l'esprit religieux. Comme elles remontent à une haute antiquité, puisqu'on les trouve déjà dans la Septante, on peut supposer qu'elles sont l'œuvre des auteurs des divers recueils dont se compose le psautier; mais ce n'est point une raison pour les admettre sans un sérieux examen; car le premier recueil lui-même n'a pu être fait qu'après le retour de l'exil, comme le prouve clairement Ps. XIV, 7. Voyons donc à quels résultats est arrivée la critique au sujet de ces inscriptions, que Théodore de Mopsueste rejetait déjà [1].

Le texte hébreu attribue à David 73 psaumes [2] auxquels la Septante en ajoute encore 11 [3], mais le plus grand nombre ne sont ni de lui ni de son temps : Ainsi le Ps. V parle (vers. 8) du temple de Salomon et ne peut remonter par conséquent au delà du règne de ce prince. Les psaumes XIV et LIII ne sont que deux éditions différentes du même cantique et datent du temps de l'exil (vers. 7); dans le premier, Dieu est appelé Jéhovah et dans le second Élohim. L'allusion à la résurrection des morts que contient le psaume XVII, 15, doit en faire renvoyer la composition au temps voisin de la

[1] *Léonce de Bysance*, Contra Nestorium et Eutychen, lib. III, c. 15.

[2] Ce sont ps. III-IX, XI-XXXII, XXXIV-XLI, LI-LXV, LXVIII-LXX, LXXXVI, CI, CIII, CVIII-CX, CXXII, CXXIV, CXXXI, CXXXIII, CXXXVIII-CXLV.

[3] Savoir, ps. X, XXXIII, XCI, XCIII-XCIX, et CIV.

transportation. Le psaume XX ne peut guère avoir été composé par David lui-même à cause du vers. 7, ni le psaume XXVIII, à cause du vers 8, où le poète parle du roi comme d'une troisième personne. Le psaume XXI, à en juger par la faiblesse de la langue, est d'une époque de décadence et ne peut dans tous les cas appartenir à celui qui fut le roi de la poésie lyrique comme le roi de la nation en Israël. On doit en dire autant du LXXXVIe. Le psaume XXII, comme le XXXI est probablement du prophète Jérémie; comp. les vers. 10 et 11-14 avec *Jérémie* I, 5 et suiv; XX, 10. Le ps. XXIII fait mention du temple, vers. 6, de même que les ps. XXVI, 8; XXVII, 4; LXV, 5; CXXII, 1; ni l'un ni l'autre ne sont donc de David. Le ps. XXIV, 7-10 est l'hymne qui fut chantée lorsque l'arche d'alliance fut transportée dans le temple construit par Salomon. Le ps. XXXVIII n'est qu'une faible imitation du ps. VI. L'esprit qui règne dans le ps. LI le rejette, comme le style, dans les temps de l'exil, de même que le LVIme. Le ps. LIX fait très-probablement allusion à une invasion des Scythes, qui pénétrèrent jusqu'en Égypte dans le VIIe siècle avant notre ère, invasion dont parle Jérémie IV, 5-VI, 30, selon Eichhorn [1]. Le ps. LXVIII, 30 parle du temple de Salomon et ne peut être de David. Le ps. LXIX est du temps de l'exil, comme le prouve le verset 36. Le ps. LXX n'est que la répétition de la seconde partie du ps. XL, qui lui-même n'a été écrit que pendant la captivité. Le ps. CVIII est formé de fragments des ps. LVII, 7-11, et LX, 5-12, dont le dernier ne remonte pas au delà du règne d'Amasias. Le CX^e^ date du règne d'Osias. L'em-

[1] *Eichhorn*, Hebræische Propheten, Gött., 1816-1819, 3 vol. in 8°, t. II, p. 9 suiv.

ploi du ש préfixe dans le CXXXIIIe prouve l'inexactitude du titre, qui l'attribue à David. La langue très-dégénérée du ps. CXXXIX le classe parmi les productions de l'exil auxquelles appartiennent aussi selon toutes les apparences les ps. CXL-CXLIII. Le ps. CXLIV n'est qu'une compilation d'autres plus anciens. Le CXLVe, ni par la forme ni par le style, n'appartient au beau siècle de la littérature hébraïque. En un mot, des 73 psaumes attribués à David par la tradition juive, c'est à peine si la critique lui en laisse 21; quelques-uns réduisent à 9 le nombre de ceux qui sont très-vraisemblablement de lui, savoir les ps. VII, VIII, XV, XVIII, XXI, XXIX, XXX, XXXII et CI.

Après David, le poète auquel les inscriptions attribuent le plus grand nombre de psaumes, est Asaph le Voyant, de la tribu de Lévi, que David établit chef des chantres (*I Chron.* VI, 24, XV, 17, XVI, 5; *II Chron.* XXIX, 30). Il serait l'auteur de 12 psaumes, savoir L, LXXIII-LXXXIII; mais la plupart portent en eux-mêmes la preuve qu'ils ne peuvent avoir été composés par un contemporain de David. Le ps. LXXIII est une plainte que le poète adresse à Dieu au sujet de la prospérité des Chaldéens; le ps. LXXIV parle de la ruine du temple par Nabuchodonosor et de l'extinction du prophétisme. Les ps. LXXV et LXXVI sont des chants de triomphe sur la destruction de l'armée de Sennachérib. Le ps. LXXVII parle, verset 16, des royaumes de Juda et d'Israël et ne date probablement que de l'exil. Les psaumes LXXVIII et LXXIX racontent l'histoire juive jusqu'à une époque postérieure, et de beaucoup, au règne de David. Les ps. LXXX et LXXXIII datent des derniers temps de la monarchie persane, peut-être même de l'époque des Mac-

chabées. Le ps. LXXXI est plus ancien sans doute, cependant il ne paraît pas avoir été composé non plus avant le retour de l'exil. Le ps. LXXXII est une menace contre les Chaldéens, ayant probablement pour objet de consoler les exilés. Dans le ps. LXXXIII, il est fait mention des Assyriens, qui n'intervinrent dans les affaires des Israélites que longtemps après David. Il ne reste donc à Asaph que le ps. L; mais au moins tout prouve qu'il est bien de lui, et il est excellent.

Les Korachites ou enfants de Korach, lévites comme Asaph et comme lui contemporains de David (*I Chron.* XX, 19), sont auteurs, selon la tradition juive, de 11 psaumes, savoir XLII (dont le XLIII est la suite), XLIV-XLIX, LXXXIV, LXXXV, LXXXVII et LXXXVIII; mais la majeure partie de ces petites pièces de poésie qui brillent d'un vif éclat parmi les plus beaux psaumes, par la vivacité des sentiments, l'élévation des pensées et la rapidité du style, ne sont pas d'eux. Ainsi le ps. XLII exprime évidemment les regrets d'un exilé. Le ps. XLIV ne remonte pas au-delà de l'époque des Maccabées selon les uns, ou tout au plus aux temps de l'exil selon d'autres. Le ps. XLV, qui de bonne heure a été appliqué au Messie (*Hébr.* I, 8), n'est autre chose qu'un épithalame, composé par un poète inconnu à l'occasion du mariage d'Achab avec Jésabel, selon l'ingénieuse supposition de Hitzig [1]. Le ps. XLVI célèbre la destruction de l'armée de Sennachérib, ainsi que le XLVIII[e]. Le ps. LXXXIV est la prière d'un roi emmené en exil, peut-être de Jéhojachin; voyez surtout le verset 10. Le ps. LXXXVII a été composé à l'occasion de l'érection du second temple, et

[1] *Hitzig*. Begriff der Kritik am Alt. Testament praktisch erörtert, Heidelberg, 1831, in-8°, p. 28 suiv.

selon toutes les apparences, le LXXXV[e] ne remonte pas beaucoup plus haut ; voy. notamment vers. 2-5. Enfin le ps. LXXXVIII est un de ces psaumes élégiaques qui, pour la plupart, doivent leur origine aux calamités des dernières années de la monarchie et aux douleurs de l'exil.

Quatre autres poètes sont encore cités parmi ceux dont le compilateur du psautier a mis les œuvres à contribution ; ce sont Moïse et Salomon, Héman et Éthan. A Moïse est attribué le ps. XC ; mais le fond et le corps de ce psaume montrent assez qu'il ne date que du retour de l'exil, loin de remonter jusqu'à David, et à plus forte raison jusqu'à Moïse. Salomon ne peut être non plus, comme le veut la tradition, l'auteur des psaumes LXXII et CXXVII ; car le premier est un chant en faveur de Ptolémée Philadelphe, comme Hitzig nous semble l'avoir démontré [1], et le second se rapporte plutôt à la reconstruction du temple par Néhémie. Par contre, le ps. CXXXII est de son temps et rien ne s'oppose à ce qu'on le lui attribue, ainsi que le XXIV[e], qui porte à tort le nom de David. Quand à Héman et à Éthan, chantres de David (*I Chron.* XV, 17, 19), mais personnages d'ailleurs inconnus, le premier est considéré à tort comme l'auteur du ps. LXXXVIII, qui est aussi attribué aux Korachites dans le titre même, et qui date évidemment de l'exil. Le second aurait composé le psaume LXXXIX ; mais c'est une erreur manifeste. Le style et surtout cette circonstance qu'il y est parlé de David comme d'un prince mort depuis longtemps, renvoie ce psaume aux derniers temps du royaume de Juda, probablement au règne d'Ézéchias.

Au point de vue de la Théologie biblique, le seul qui

[1] *Hitzig*, Ouv. cité, p 91.

nous intéresse, les psaumes se divisent en deux grandes catégories, entre lesquelles la déportation trace une ligne de démarcation profonde. Ceux qui ont été composés avant l'exil se font remarquer presque tous par leur caractère individuel, subjectif; très-peu sont destinés au culte public comme expression des sentiments religieux du peuple, et les vues théocratiques y dominent presque toujours. Les psaumes postérieurs à l'exil expriment généralement une soumission anxieuse aux prescriptions de la loi et respirent cette haine passionnée des étrangers qui a été un des caractères les plus marquants du judaïsme.

PSAUMES ANTÉRIEURS A L'EXIL.	PSAUMES COMPOSÉS PENDANT ET APRÈS L'EXIL.
2.	1.
3-4.	9-10.
5.	12-13.
6-8.	14 (cf. ps. 53).
11.	17.
15-16.	19, 8-15.
18 (cf. *II Sam.* XXII, 2-51).	22.
19, 1-7.	25.
20-21.	31.
23-24.	34-36.
26-28.	38-39.
29-30.	40 (cf. ps. 70).
32-33.	42 et 43.
37.	44.
41.	49.
45-47.	51.
48.	56.
50.	57 (cf. ps. 108).
52.	58.
54-55.	60 (cf ps. 108).
59.	64-65.
61-63.	66.
67-68.	69.
75-76.	71-74.

PSAUMES ANTÉRIEURS A L'EXIL.	PSAUMES COMPOSÉS PENDANT ET APRÈS L'EXIL.
78.	77.
89.	79-88.
91.	90.
101.	92-100.
110.	102-104.
132.	105 (cf. *I Chron.* XVI, 8-22).
138.	106.
	107 (cf. ps. 80).
	109.
	111-115.
	116.
	117-131.
	133-134.
	135 (cf. ps. 115).
	136 (cf. ps. 118).
	137
	139-150.

§ 23.

Les Proverbes.

Döderlein, Sprüche Salomons neu übersetzt, mit kurzen erläuternden Anmerkungen, 3e édit, Nurenb., 1786, in-8°. — *Rhoda*, De veterum poetarum sapientia gnomica, Hebræorum imprimis et Græcorum, Havn., 1800, in-8°. — *Umbreit*, Philologisch-kritischer und philosophischer Commentar über die Sprüche Salomo's, nebst einer neuen Uebersetzung und einer Einleitung in die morgenländische Weisheit überhaupt und in die hebræisch-salomonische insbesondere, Heidelb., 1826, in-8°. — *Gramberg*, Das Buch der Sprüchen Salomonis, neu übersetzt, systematisch geordnet, mit erklärenden Anmerkungen und Parallelen, Leipz., 1828, in-8°.

Les Proverbes de Salomon ne sont pas de simples et naïfs dictons populaires; ce sont des préceptes de morale présentés sous la forme de courtes sentences, propres à se graver facilement dans la mémoire. Malgré son titre, ce livre n'est pas le fruit des réflexions et de l'expérience d'un

seul individu, c'est le travail de tout un peuple. Rien qu'à envisager la versification et la langue, on y reconnaît en effet sans beaucoup de peine trois recueils distincts. Le plus ancien paraît remonter au règne de Salomon et a peut-être été fait par son ordre. Il comprend les chapitres x-xxii, 16. Les gnomes y sont rangés sans beaucoup d'ordre et se rapportent aux situations les plus diverses de la vie. Il est possible, il est même probable que quelques-uns de ces Proverbes, surtout dans les chap. x-xv, ont été formulés par Salomon, ce roi si célèbre autrefois (*I Rois* iv, 31; x, 1, 24) et encore aujourd'hui par sa sagesse; mais il est certain qu'ils ne sont pas tous de lui; autrement on ne s'expliquerait pas les nombreuses répétitions, quelquefois textuelles qu'on y rencontre, comme xiv, 12 et xvi, 25; — xiv, 31 et xvii, 5; — xvi, 2 et xxi, 2; — xix, 5 et xix, 9; — xxi, 9 et xxi, 19. Dans cette partie, la versification est très-régulière, le style a plus de concision et moins de néologismes que dans les deux autres et les hébraïsants y signalent certains archaïsmes qu'on chercherait en vain dans les autres livres de l'Ancien Testament. Un supplément (chap. xxii, 17-xxiv, 34) a été ajouté plus tard à ce premier recueil, et plus tard encore, dans le viii[e] siècle avant notre ère (*Prov.* xxv, 1), il en a été fait un second (chapitres xxv-xxix) d'un style très-différent, à l'usage des courtisans. Dans cette partie encore, où la versification est moins régulière et où la langue obscure, diffuse, hérissée de comparaisons recherchées et d'antithèses, offre des signes évidents de décadence, les répétitions sont nombreuses; voyez, par exemple, xxv, 24 et xxi, 9; — xxvi, 22 et xviii, 8; — xxvi, 15 et xix, 24; — xxvii, 12 et xxii, 3; xxvii, 13 et xx, 16; — xxviii, 19 et xii, 11. Enfin, à une époque plus

récente, dans le VIIe siècle, un autre anonyme, ayant principalement en vue l'enseignement de la jeunesse, a composé un troisième recueil de proverbes (chapitres I-IX) contenant les conseils soit d'un père à son fils, soit d'un précepteur à son élève, pour le mettre en garde contre la paresse, l'orgueil, le mensonge, la fausseté, la luxure, et lui recommander la véracité, la justice, la diligence. Cette compilation est suivie d'une parabole où la sagesse et l'incontinence personnifiées cherchent chacune à son tour à attirer à soi le jeune homme. On remarque dans le troisième recueil une certaine identité d'idées, d'images, d'expressions, qui semble indiquer un seul et même auteur; cependant les répétitions n'y font pas non plus défaut, comme VII, 5 et II, 16; — VIII, 11 et III, 15; — VI, 10-11 et XXIV, 33-34; — IX, 4 et IX, 16.

A ces trois recueils ont été ajoutés à la fin du VIIe ou même au VIe siècle avant Jésus-Christ, trois appendices : Chap. XXX, sentences énigmatiques et obscures d'un Agur, d'ailleurs tout-à-fait inconnu; — Chap. XXXI, 1-9, exorde d'un poëme gnomique contenant les instructions d'une mère à son fils, le roi Lemuel, dont on ne sait absolument rien; on a relevé dans ce fragment des chaldaïsmes, comme בַּר (vers. 2) et מְלָכִין (vers. 3), qui rendent inadmissible l'hypothèse adoptée par la plupart des anciens commentateurs que ce prince était Salomon;—Chap. XXXI, 10-31, espèce d'acrostiche offrant, dans un style plus simple et plus pur, le portrait d'une femme vertueuse.

A proprement parler, le livre des Proverbes n'est point un livre religieux; rien n'y rappelle, même de loin, la religion de Moïse, et la sagesse qu'il prêche est en général la sagesse vulgaire de l'eudémonisme. Le style est

généralement facile et varié, les comparaisons ingénieuses, les images heureusement choisies; mais les auteurs ont une trop grande tendance à généraliser leurs observations personnelles et ils recherchent la concision jusqu'à tomber dans l'énigmatique et l'obscur. Le premier recueil est incontestablement une des plus belles productions de la littérature hébraïque; mais les deux autres portent déjà le cachet de la décadence de cette espèce de poésie gnonico-parabolique.

§ 24.

L'Ecclésiaste.

Des Vœux, Philosophical and critical Essay on Ecclesiastes, Lond., 1762, in-4°. — *Van der Palm*, Ecclesiastes philologice et critice illustratus, Lugd. Batav., 1784, in-8°. — *Umbreit*, Koheleth scepticus de summo bono, Götting. 1820, in-8°. — *Kaiser*, Koheleth, das Collectivum der Davidischen Könige in Jerusalem, Erlang., 1823, in-8°. — *Knobel*, Commentar über das Buch Koheleth, Leipz., 1836, in-8°. — *Herzfeld*, Koheleth übersetzt und erläutert, Braunschw., 1838, in-8°.

L'Ecclésiaste, en hébreu קֹוהֶלֶת, est attribué au roi Salomon, mais sans aucune raison plausible. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire Ecclés. II, 7; d'ailleurs la langue surchargée d'araméismes, comme אִילוּ (IV, 10) et אִלּוּ (VI, 6), בְּשֶׁל (VIII, 17), הֹוֶה (II, 22), עֲדֶן (IV, 3), תַּקִּיף (VI, 10), שִׁלְטוֹן (VIII, 4), etc., qui ne se rencontrent jamais dans les écrivains antérieurs à l'exil; l'emploi du mot grec פִּתְגָם, φθέγμα (VIII, 11) et du mot persan פַּרְדֵּסִים (II, 5); le scépticisme qui y domine, les opinions émises sur l'état des hom-

mes après la mort, le style obscur, prétentieux et bizarre, tantôt vers, tantôt prose oratoire, tout oblige à en renvoyer la composition à une époque de décadence, aux temps de la domination persane, peut-être même à la période macédonienne. Le ton général de l'ouvrage indique une époque de profond découragement, une époque où la foi religieuse, affaiblie par l'adversité, était assaillie par des doutes nombreux et puissants, et où la doctrine d'une rémunération terrestre, principe religieux du mosaïsme, se présentait, dans son opposition avec l'histoire, à l'esprit réfléchi de l'auteur, comme une théorie condamnée par l'expérience des siècles. A cette théorie, qui reste pour lui une énigme indéchiffrable, il substitue un autre système, qui n'est au fond que le scepticisme épicurien [1]. A ses yeux, le monde roule dans un cercle fatal, l'ordre établi de Dieu est éternel et immuable, les mêmes faits ne cessent de se reproduire sous des formes diverses, et comme l'homme n'y saurait rien changer, il ne lui reste qu'à jouir du présent, sans s'inquiéter de l'avenir, tout finissant probablement avec lui. Seulement il ne doit jamais oublier les règles de la modération et de la prudence; il doit se garder de tout excès, même de vertu et de piété; car ce serait folie à lui de se sacrifier, fût-ce pour la meilleure des causes. La sagesse consiste dans l'art de jouir sans excès et sans scandale; cependant il ne faut pas s'attendre à ce qu'elle conduise nécessairement au bonheur; l'insensé est souvent plus heureux que le sage, d'où notre philosophe conclut que la sagesse elle-même est une vanité.

Vivons dans la joie et le plaisir, car nous ne savons si

[1] *Umbreit*, Koheleth scepticus de summo bono, Götting., 1820, in-8°.

nous serons demain en vie (II, 24; III, 12, 22; V, 18; VIII, 15; IX, 7 suiv.), tel est le fond de la philosophie de l'Ecclésiaste, malgré quelques contradictions qui frappent çà et là (III, 17; VII, 18; VIII, 12-13), surtout dans le dernier chapitre (XII, 1, 3, 9), et que l'auteur s'inquiète peu de concilier, mais qui s'expliquent lorsqu'on réfléchit que l'auteur vécut dans un temps où les dogmes de l'immortalité de l'âme et d'une rémunération future, inconnus aux anciens Hébreux, cherchaient avec peine à se frayer une route dans les esprits. Ils avaient déjà triomphé, au moins dans les intelligences d'élite, lorsqu'un écrivain inconnu ajouta à l'Ecclésiaste un Épilogue (XII, 11-16) qui, au lieu de résumer sa doctrine, la renverse. Selon l'Ecclésiaste, la piété elle-même n'est que vanité; selon l'Épilogue, elle est le tout de l'homme. Selon l'Ecclésiaste, rien ne survit des œuvres de l'homme après la mort; selon l'Épilogue, Dieu jugera ses œuvres bonnes ou mauvaises dans une autre vie; il semble du moins qu'on peut le conclure, surtout de XII, 16 [1].

[1] *Hänlein*, Ueber die Spuren des Glaubens an Unsterblichkeit und Vergeltungszustand im Koheleth, dans le Neues theolog. Journal, Nurenb., 1793-1801, 17 vol. in-8°, t. IV, p. 277 et suiv.

§ 17.

Le Cantique des Cantiques.

Hezel, Freie Untersuchung der Absicht des Hohen Liedes Salomo, 1777, Iena, in-8°. — *Herder*. Lieder der Liebe, Leipz., 1779, in-8°. — *Kleuker*, Sammlung der Gedichte Salomo's, sonst das Hohe Lied oder das Lied der Lieder genannt, Hamm., 1780, in-8°. — *Hufnagel*, Salomo's Hohes Lied, geprüft, übersetzt, erläutert, Erlang., 1784, in-8°. — *Ammon*, Salomo's Verschmähte Liebe oder die belohnte Treue, Leipz., 1790, in-8°. — *Ewald*, Das Hohelied Salomo's übersetzt mit Anmerkungen, Gött., 1826, in 8°. — *Döpke*, Philologisch-kritischer Commentar zum hohen Liede Salomo's, Leipz., 1829, in-8°. — *Hirzel*, Das Lied der Lieder oder Sieg der Treue, Zurich, 1840, in-12. — *Magnus*, Kritische Bearbeitung und Erklärung des hohen Lieds Salomo's, Halle, 1842, in-8°.

Chercher dans le Cantique des Cantiques, comme l'orthodoxie le fait encore aujourd'hui, le type de l'amour du Christ pour son Église, c'est assurément la moins naturelle de toutes les explications. Les commentateurs que n'aveuglent pas des préjugés dogmatiques, ne veulent y voir, comme Castalion [1], qu'un poème érotique ou plutôt une espèce de composition dramatique encore informe, qui se jouait aux fêtes nuptiales. Les uns [2] le coupent en quatre actes seulement (I, 1-II, 7; II, 8-III, 5; III, 6-V, 2; V, 3-VIII, 4) avec un épilogue (VIII, 5-14); mais M. Renan croit y distinguer cinq actes (I, 2-II, 7; II, 8-III, 5; III, 6-V, 1; V, 2-VI, 3; VI, 4-VIII, 7) et un épilogue (VIII, 8-14). Dans le premier acte, les deux amants se cherchent; dans le second, ils se retrouvent; dans le troisième, ils s'épousent; dans

[1] Voir ce nom dans la *France protestante*.
[2] *Eichhorn*, Einleitung in das Alte Testament, Gött., 1824, t. V, p. 232.

le quatrième, ils sont séparés de nouveau ; et dans le cinquième, heureux de s'être rejoints, ils s'unissent par les nœuds d'une fidélité inviolable. L'acteur principal est une jeune Sulamite, qui, enfermée dans le harem royal, soupire après son amant et peint avec autant d'énergie et de vivacité que de vérité et de profondeur les sentiments de tendresse et de fidélité qui l'animent. A côté d'elle figurent le roi Salomon, qui joue un rôle presque ridicule, un chœur de femmes du harem et quelques autres personnages tout à fait accessoires. Le sujet, assez scabreux par lui-même, est traité avec une simplicité qui charme, avec une délicatesse pleine de dignité et avec la retenue morale propre au génie hébreu. Sauf quelques araméismes, comme שֶׁ pour אֲשֶׁר; בְּנוֹת pour בְּנוֹשׁ; נָטַר pour נָצַר (*Cant.* I, 5, 6), provenant peut-être de ce que ces chants s'étaient longtemps transmis par tradition avant d'être recueillis, la langue est assez pure et indique une œuvre des beaux temps de la littérature hébraïque, d'un temps où le génie poétique d'Israël était encore dans toute sa fraîcheur, et en effet le Cantique des Cantiques a été composé avant que Omri bâtit Samarie, l'an 928 avant J.-Ch. (*I Rois* XVI, 24), mais après le schisme des dix tribus, puisque Thirtsa est opposée à Jérusalem comme capitale du royaume d'Israël (*Cant.* VI, 4, cf. *I Rois* XV, 33; XVI, 23), c'est-à-dire entre les années 986 et 928 avant notre ère. Salomon ne peut donc en être l'auteur.

§ 26.

Livres prophétiques de l'Ancien Testament.

Eichhorn, Hebræische Propheten, Götting, 1816-1819, 3 vol. in-8°. — *Umbreit*, De Veteris Testamenti prophetis clarissimis antiqui temporis oratoribus, Heidelberg, 1833, in-8°. — *Knobel*, Der Prophetismus der Hebräer vollständig dargestellt, Breslau, 1837, 2 vol. in-8°. — *Köster*, Die Propheten des A. und N. Testaments nach ihrem Wesen und Wirken dargestellt, Leipz., 1838, in-8°. — *Ewald*, Die Propheten des alten Bundes erklärt, Stuttg., 1840-1841, 2 vol. in-8°.

Le nom de prophète dérive du grec προφήτης et désigne, comme l'hébreu נביא [1], le sanscrit *vadi*, le latin *vates*, un homme inspiré, un interprète de la volonté divine, qui se révélait à lui, soit par des signes et apparitions, soit par des intuitions internes. Chez les Hébreux, ces favoris de la divinité n'appartenaient pas à une caste, encore moins à une famille particulière. L'Esprit de Dieu, רוּחַ יְהוָה, descendait sur qui il lui plaisait, même sur des femmes (*Juges* IV, 4-5, *II Rois* XXII, 14), et leur parlait de deux manières ou bien directement, c'est-à-dire que le prophète, sous l'influence de cette hallucination que les médecins appellent psycho-sensorielle, s'imaginait entendre la voix de Dieu, דְּבַר־יְהוָה, qui lui parlait extérieurement; ou bien elle se faisait entendre à lui intérieurement par l'effet d'une hallucination nommée psychique. Dans l'un comme dans

[1] Le prophète s'appela d'abord chez les Hébreux רֹאֶה le *Voyant*. (*Redslob*, Der Begriff des Nabi oder des sogenannten Propheten bei den Hebräern, Leipz., 1839, in-8°.)

l'autre cas, l'Esprit de Dieu faisait de ceux qu'il visitait soit des poètes inspirés, soit des orateurs théocratiques. C'est à ces derniers que le nom de prophètes est appliqué plus spécialement.

Tous les peuples de l'antiquité ont eu leurs prophètes; mais chez aucun, le prophétisme ne s'est présenté sous une forme aussi pure et n'a joué un rôle aussi important que chez les Israélites, parce que nulle part il n'a été, comme chez eux, purifié par l'esprit du monothéisme. La plupart des prophètes hébreux [1] se montrent dans les écrits qui nous restent d'eux, comme des hommes sages et pieux, fort supérieurs à leurs grossiers contemporains par leur intelligence des intérêts véritables de la religion et leur vigoureuse opposition au débordement de la corruption des mœurs publiques; comme des zélateurs de la vérité et des défenseurs du mosaïsme qu'ils visaient à spiritualiser; comme des patriotes animés de convictions sincères, auxquelles ils sacrifiaient tout, jusqu'à leur vie, sans devenir jamais les serviles instruments du pouvoir; en un mot, comme les organes de la conscience religieuse et morale de la partie la plus saine de la nation. A la fois sentinelles vigilantes de la théocratie et tribuns intrépides, ces hommes de Dieu ou de l'esprit, comme on les appelait (*Juges* II, 27; IX, 6; *I Rois* XIII, 1; *Osée* IX, 7), tantôt se faisaient les instituteurs du peuple, à qui ils révélaient l'avenir au point de vue théocratique ou qu'ils menaçaient des châtiments divins; tantôt les conseillers et les censeurs des princes, à

[1] Il est clair que nous ne parlons pas ici des faux prophètes, qui flattaient les passions des grands et les vices de la multitude, et qui s'unissaient aux prêtres pour combattre les vrais prophètes (Voir *Schröder*, De Pseudoprophetis, Marb., 1720, 2 vol. in-4°).

qui ils reprochaient avec autant de franchise que de courage leur idolâtrie, leur dangereuse politique ou les vices de leur administration; tantôt les adversaires des grands et des prêtres, dont ils stigmatisaient la corruption, l'égoïsme, l'avarice et la fausse dévotion. Ces attaques incessantes contre l'idolâtrie, pour laquelle les Israélites avaient un penchant si vif; contre le despotisme des rois; contre l'irréligion, l'orgueil, le luxe, l'avidité et la tyrannie de la caste aristocratique, qui s'était formée autour du trône sur les ruines de l'égalité civile voulue par Moïse (*Lévitique* xxv); contre l'hypocrisie et le formalisme des prêtres qui n'étaient que trop disposés dans leur propre intérêt à substituer le symbole à l'idée et à faire considérer le culte comme la partie essentielle de la religion, ces attaques, disons-nous, devaient soulever contre les prophètes des haines nombreuses et violentes; aussi furent-ils en mainte circonstance persécutés avec acharnement, même après qu'ils eurent renoncé à leurs prétentions de domination politique pour se renfermer sagement dans la sphère religieuse et morale. Cependant leurs discours ne contiennent pas seulement des censures ou des menaces; quelquefois, détournant ses regards d'un présent plein de tristesses et de périls, le prophète les portait sur l'avenir et son imagination enflammée par des préoccupations ardentes le jetait alors dans une espèce d'hallucination extatique, qui, sans lui enlever la conscience du moi, sans suspendre en lui la vie intellectuelle[1], lui

[1] *Hengstenberg*, Christologie des Alten Testaments und Erläuterungen der Messianischen Weissagungen, Berlin, 1828-1831, 3 vol. in-8°, t. I, p. 294, prétend le contraire, mais il n'apporte aucune preuve à l'appui de son opinion, si ce n'est peut-être *I Samuel* xix, 24, qui ne nous semble pas convaincant. Saül pouvait être en proie à un accès d'aliénation mentale. Selon les Annales médico-psychologiques, t. I, p. 116, 128, on voit encore aujourd'hui en Orient des gens pris d'un

faisait entrevoir dans un lointain nébuleux et obscur la réalisation de ses espérances. Dans cet état, il décrivait ses intuitions ou ses visions, qu'il prenait pour des révélations de Jéhovah, en traits généraux dans des tableaux historiques ou allégoriques, et ses prédictions pouvaient se réaliser d'autant plus sûrement qu'elles étaient plus vagues et circonscrites dans un avenir moins éloigné. Il faut remarquer en effet que presque jamais les regards du prophète ne dépassent l'horizon politique que pouvait embrasser un homme doué de pénétration et de sagacité, au courant des événements contemporains et assez supérieur en lumières à la foule pour comprendre les lois de la causalité dans l'histoire et savoir tirer une conséquence d'un rapprochement hardi de circonstances. Pour les prophètes, les calamités qui menacent le peuple théocratique, s'il est infidèle à son Dieu, consistent toujours dans la dispersion de la nation et la captivité précédées par les ravages de la peste, des guerres cruelles et des défaites sanglantes, tandis que s'il se repent, s'il s'amende, s'il retourne à son Dieu, en qui seul est le salut, il sera récompensé de sa conversion par une prospérité sans exemple sous le gouvernement d'un descendant de David, qui ramènera les captifs dans leur patrie, les vengera de leurs ennemis, courbera toutes les nations sous son spectre et portera au faîte de la puissance le peuple cher à Dieu. Ce ne sont là, on le voit, que des idées générales et vagues ; encore sont-elles présentées dans un demi-jour mytérieux, dans cette obscurité énigmatique dont les sibylles aussi savaient envelopper leurs oracles.

accès pareil courir dans les rues, l'œil hagard, les cheveux en désordre, proférant des paroles étranges, et on les regarde comme des prophètes à qui on se hâte d'obéir.

Rien de déterminé ni de précis dans les prophéties, pas même la date où elles devaient s'accomplir; un prophète, Jérémie[1], s'est hasardé à donner une fois un nombre exact: il avait fixé à 70 ans la durée de la captivité babylonienne (*Jérémie* xxv, 11; xxix, 10) et sa prédiction s'est trouvée fausse, l'exil des Juifs à Babylone n'ayant duré qu'une cinquantaine d'années, de 586 à 536 avant notre ère[2]. De quelle utilité réelle, en effet, aurait été pour la génération contemporaine ou pour les intérêts de la théocratie la prédiction d'événements fort éloignés? Aussi les prophéties messianiques elles-mêmes ne franchissent-elles pas les bornes de l'horizon politique des prophètes.

Dans l'origine, les prophètes hébreux n'avaient pas, à ce qu'il semble, de demeures fixes. Vêtu de peaux d'animaux ou couvert d'un manteau de poil (*II Rois* I, 8; cf. *Zacharie* XIII, 4), le nabi — nom que l'on trouve déjà donné à Abraham (*Gen.* xx, 7) — errait çà et là, menant une vie austère et se soumettant à des jeûnes prolongés, aussi propres que l'opium ou d'autres narcotiques, à le mettre dans une disposition hallucinatoire. De temps en temps, il sortait de sa retraite et faisait retentir de sa parole menaçante les places publiques et les marchés, plus tard les demeures mêmes des rois et les portiques du temple; ne reculant devant aucun danger, mais aussi ne craignant pas, pour faire triompher les principes sévères du monothéisme, de

[1] Nous ne parlons pas d'Ésaïe VII, 8, qui est interpolé, ni des prophéties de Daniel, qui ont été faites *post eventum* (Voy. *Ammon*, De Vaticiniis post eventum factis, Erlang., 1812, in-4°).

[2] Ce n'est pas la seule prophétie qui soit restée sans accomplissement. Sans parler ici des prophéties messianiques, nous citerons celle d'Ézéchiel contre Tyr (*Ézéch.* xxv, xxvi). Nabuchodonosor ne détruisit pas cette ville; il dut en lever le siége après treize ans d'efforts inutiles pour s'en emparer. Celle d'*Ésaïe* XXIII contre la même ville ne s'est pas accomplie davantage.

recourir, quand il le pouvait, à des mesures de violence, qui auraient fini par perdre le prophétisme, s'il n'avait subi une réforme presque complète depuis l'établissement des écoles de prophètes par Samuel[1]. La Bible fait mention de cinq de ces écoles établies à Najoth près de Rama, où demeurait Samuel (*I Samuel*, XIX, 18-20), à Gibea (*I Samuel*, X, 5), à Béthel (*II Rois* II, 3), à Jérico (*II Rois* II, 5), et à Guilgal (*II Rois* IV, 38). Les élèves ou fils de prophètes vivaient en commun (*I Samuel* XIX, 18 et suiv.; *II Rois* IV, 38) et apprenaient, entre autres choses, la musique et le chant. Bientôt de ces écoles sortirent un grand nombre de prophètes et la littérature hébraïque s'enrichit d'un genre nouveau, dont les plus anciens monuments remontent au IX[e] siècle avant notre ère. Pendant la période assyrienne, qui fut l'âge d'or du prophétisme, fleurirent Joël, Amos, Osée, Ésaïe, Michée et Nahum; pendant la période chaldéenne, où les symptômes de décadence sont déjà sensibles, parurent Sophonie, Habacuc, Abdias, Jérémie, Ézéchiel; et c'est pendant l'exil que Daniel doit avoir prophétisé, ainsi que le pseudo-Jonas. Le prophétisme ne mourut pas complétement avec la liberté et la vie publique, car il respire encore, tout épuisé qu'il est, dans les discours d'Aggée, de Zacharie et de Malachie; ce fut la froide étreinte du formalisme qui acheva de l'étouffer. L'enthousiasme religieux fit place à la sagesse spéculative, les prophètes eurent pour successeurs les rabbins.

Les livres prophétiques offrent un curieux mélange d'éléments politiques et religieux, parce que dans tout gouvernement théocratique, la politique et la religion sont

[1] *Hering*, Abhandlung von den Schulen der Propheten, Breslau, 1777, in-8°.

confondues; cependant le point de vue religieux domine toujours, comme cela arrive aussi dans les livres historiques. De là, malgré la différence des genres, une certaine analogie dans les écrits des historiens hébreux et des prophètes. Les premiers racontent les événements passés en les considérant dans leurs rapports avec la providence; les seconds, quoique mêlés à toutes les affaires publiques et y prenant une part active, expriment plutôt leurs sentiments, leurs désirs, leurs espérances, leurs inquiétudes; aussi adoptent-ils de préférence le rhythme ou le parallélisme des membres comme le poète, excepté lorsqu'ils narrent. La période rhythmique ne perd dans leurs discours sa couleur poétique et ne se rapproche de la prose, qu'à mesure que l'enthousiasme prophétique se refroidit.

Les discours prophétiques sont généralement écrits d'un style simple et sans art. Ce fut seulement vers l'an 800 avant Jésus-Christ que quelques-uns des prophètes commencèrent à mettre par écrit leurs inspirations [1]. Auparavant ils improvisaient au son d'un instrument de musique (*II Rois* III, 15), en se livrant à une gesticulation violente et en accompagnant assez souvent leurs discours d'actes symboliques propres à éveiller l'attention ou à graver plus profondément leurs leçons dans les esprits de leurs auditeurs (*I Rois* XI, 29-30; XXII, 11; *Ésaïe* XX, 2; *Jérémie* XIX, 1-13, XXVII, 2 suiv., XLIII, 9 suiv.; *Ézéchiel* IV, 1 suiv., XII, 3 suiv., etc. etc.). A l'exception de quelques passages des prophéties d'Ésaïe, d'Amos et d'Osée, qui concernent le royaume d'Israël, les discours des prophètes se rapportent soit aux habitants du royaume de Juda, qu'ils cherchent à

[1] *Pries*, De prophetis et apostolis amanuensium operâ in scribendo usis (Rostoc, 1757, in-4°).

détourner de toute alliance avec les étrangers et qu'ils exhortent tantôt à combattre les idolâtres, tantôt à se soumettre aux conquérants assyriens ou babyloniens; soit aux nations étrangères qui sont tantôt présentées comme les instruments de la vengeance de Jéhovah, tantôt menacées des plus terribles calamités parce qu'elles ne croient pas au vrai Dieu tout-puissant.

Est-il nécessaire de faire observer combien des prophéties, ainsi confiées à la mémoire et transmises pendant un temps plus ou moins long par la tradition orale, ont pu subir d'altérations? On ne doit pas oublier d'ailleurs que ceux qui les ont recueillies étaient eux-mêmes des prophètes, et qu'en cette qualité, ils purent se croire autorisés plus d'une fois à mêler leurs propres inspirations à celles de leurs devanciers plus célèbres, à les compléter et à les rajeunir pour l'instruction de leurs contemporains, à y ajouter enfin des détails plus précis qui leur étaient fournis par les événements, sans songer que cette précision même serait pour la critique le signe le plus certain d'une origine moderne.

Le nombre des écrits prophétiques contenus dans l'Ancien Testament s'élève à 16, divisés, d'après leur étendue, en 4 grands et en 12 petits prophètes.

§ 27.

Ésaïe.

Lowth, Isaiah, a new translation, with a preliminary dissertation and notes critical, philological and explanatory, Lond., 1778, in-4°. — *Gesenius*, Philologisch-kritischer und historischer Commentar über den Iesaia, Leipz., 1820, 3 vol. in-8°. — *Hitzig*, Der Prophet Iesaia, übersetzt und ausgelegt, Heidelberg, 1833, in-8°. — *Hendewerk*, Des Propheten Iesaia Weissagungen, chronologisch geordnet, übersetzt und erklärt, Königsb., 1838, in-8°. — *Heinemann*, Der Prophet Iesaias, Berlin, 1840, in-8°. — *Umbreit*, Praktischer Commentar über den Iesaia, mit exegetischen und kritischen Anmerkungen, Hamb., 1841-1842, 2 vol. in-8°.

Ésaïe, fils d'Amots, tient sans contredit le premier rang parmi les prophètes hébreux. On ne connaît, pour ainsi dire, aucune circonstance de sa vie. Il parut à Jérusalem la dernière année du règne de Hozias et exerça le ministère prophétique sous ses trois successeurs Jotham, Achaz et Ézéchias, pendant un peu moins d'un demi-siècle. Sa plus grande activité tombe sous le règne d'Achaz, qu'il essaya vainement de détourner d'une alliance avec l'Assyrie, et sous celui d'Ézéchias, qu'il exhorta tout aussi inutilement à ne pas rompre avec l'Assyrie pour s'allier avec l'Égypte. Sennachérib irrité mit le siége devant Jérusalem, mais la peste qui éclata dans son armée, le força à le lever sans avoir tiré d'Ézéchias la vengeance qu'il méditait. Le dernier service qu'Ésaïe rendit à sa patrie fut de s'opposer à une alliance avec le roi de Babylone. On ignore l'année de sa mort. Selon une tradition peu authentique, il souffrit le martyre sous le règne de Manassé [1]. Il laissa deux fils, dont la destinée est inconnue (*Ésaïe* VII, 3; VIII, 3, 4).

[1] *Augustin*, De civitate Dei, lib. XVIII, 24. — *Tertullien*, De patientiâ, c. 14.

De tout temps, la réputation du prophète Ésaïe a été très-grande tant parmi les Juifs (*Ecclésiastique* XLVIII, 23-28) que parmi les Chrétiens [1] qui ont emprunté à ses écrits deux dogmes, celui du *partus virginalis* (*Ésaïe* VII, 14), et celui de la mort expiatoire du Christ (*Ésaïe* LIII). Outre les prophéties qui portent son nom, il doit avoir écrit sur les règnes de Ozias et d'Ézéchias (*II Chroniq.* XXVI, 22; XXXII, 32) deux ouvrages historiques qui sont perdus depuis des siècles.

Les prophéties d'Ésaïe, dont la moindre partie lui appartient incontestablement, se divisent en quatre livres ou recueils de discours prophétiques assemblés sans ordre chronologique, sans plan et sans méthode, après le retour de l'exil, par des compilateurs inconnus [2] qui voulaient les soustraire à l'oubli et les sauver de la destruction : 1° Chap. I-XII, vraisemblablement le recueil primitif, contenant la vocation d'Ésaïe (Chap. VI) et un certain nombre de prophéties remontant aux règnes de Jotham, d'Achaz, (Chap. I-V; VII, 1-X, 4) et d'Ézéchias (Chap. X, 5-XII). Toutes se rapportent au royaume de Juda et à Jérusalem, et toutes nous offrent le modèle le plus parfait de la langue prophétique. Le style, tantôt lyrique, tantôt élégiaque ou didactique selon la nature du sujet, est simple, concis, énergique, riche en images, sans être surchargé d'ornements de rhétorique, mais un peu dur, elliptique et obscur; le rhythme est plein et harmonieux; les pensées toujours graves, fortes, abondantes; les idées religieuses pures et universalistes, les

[1] Ésaïe est fréquemment cité dans le Nouveau Testament (*Matt.* I, 22; III, 3; IV, 14: XIII, 14; VIII, 17. — *Luc*, IV, 17. — *Actes* XIII, 34; XXVIII, 25. — *Rom.* IX, 27, 29, 33; X, 16, 20, etc.).

[2] Selon *Baba Bathra*, fol. 15, les prophéties d'Ésaïe furent recueillies par Ézéchias et ses amis; mais ceci s'appliquerait tout au plus au premier recueil.

énumérations trop longues quelquefois [1], mais les paraboles peu nombreuses et les actes symboliques d'une simplicité qui contraste avec la bizarrerie de la symbolique d'Ézéchiel. On y rencontre aussi beaucoup moins de jeux de mots que dans les autres prophètes, en sorte que tout atteste chez Ésaïe un degré de culture littéraire inconnu auparavant. Malheureusement les interpolateurs n'ont pas respecté même ce chef-d'œuvre de la littérature hébraïque. Voyez, par exemple *Ésaïe* II, 2-5, comp. avec *Michée* IV, 1-4; — *Ésaïe* IV, 15-17; — la dernière moitié d'*Ésaïe* VII, 8; — *Ésaïe* IX, 14, gloses marginales qui se sont glissées dans le texte. — 2° Chap. XIII-XXIII, second recueil dont l'authenticité n'est rien moins que certaine. A l'exception du Chap. XXII, 1-13, 15-25 (le vers. 14 est une interpolation), ce sont des prophéties contre des peuples étrangers. La prophétie contre Moab (XV et XVI) n'est point d'Ésaïe, mais d'un prophète plus ancien (*Ésaïe* XVI, 13); Ésaïe nous en avertit lui-même : Telle est, dit-il, la parole qu'a prononcée jadis l'Éternel contre Moab. Il se contente de la rappeler, comme le fait aussi Jérémie (*Jérémie* XLVIII, 45-46), et de l'appliquer aux circonstances présentes [2]; au contraire, la prophétie contre Tyr (XXIII) est très-vraisemblablement postérieure à Ésaïe, comme on peut l'induire du verset 13, où il est question des Chaldéens [3]. Cette prophétie

[1] Voy. par ex., *Ésaïe* II, 12-16; III, 18-23.

[2] Cet oracle, qui devait être accompli dans trois ans (*Ésaïe* XVI, 14), ne le fut que pendant la guerre de Nabuchodonosor contre Juda. Hitzig a le premier émis l'ingénieuse hypothèse que cette prophétie est celle que Jonas fit sous Jéroboam II, (*II Rois* XIV, 25) pour annoncer à ce prince ses victoires sur les Moabites (*Hitzig*, Des Propheten Jonas Orakel über Moab kritisch vindicirt, Heidelberg, 1831, in-4°).

[3] Ce n'est qu'au VII° siècle qu'on voit apparaître les Chaldéens ou Kasdim sur la scène de l'histoire. Ces belliqueux habitants des montagnes de l'Arménie et des bords de la mer Noire, servaient comme mercenaires dans les armées étrangères; ils finirent par détrôner le roi d'Assyrie et par fonder l'empire chaldéo-babylonien,

d'ailleurs ne s'est point accomplie, qu'il s'agisse dans ce chapitre du siége de Tyr par Salmanassar ou du siége de cette ville célèbre par Nabuchodonosor, comme le prouve le silence de tous les historiens profanes. Dans la prophétie contre l'Égypte (XVIII-XX), la critique ne tient pour suspect que le chap. XIX, 16-25, à cause de la mention qui y est faite de Léontopolis [1], ville égyptienne du nome d'Héliopolis, où Onias, petit-fils du grand-prêtre du même nom, bâtit un temple à Jéhovah, sous Ptolémée Philométor, 163 ans avant J.-Ch. [2]; mais les prédictions contre Babylone (XIII, XIV, XXI), où il est question des Mèdes (XIII, 17), de la conquête de Babylone (XIV, 12) et même d'un stratagème employé par Cyrus [3] (XXI, 7) pour s'approcher de la ville qu'il menaçait depuis longtemps, ne peuvent évidemment avoir été faites par Ésaïe, qui aurait franchi les bornes de son horizon politique ordinaire pour prédire l'avenir par induction, en cessant ainsi de prendre, selon son habitude constante, son point de vue dans le présent. Elles ont très-certainement pour principal auteur un prophète qui vécut au temps de l'exil et à Babylone même; car n'entend-on pas dans le chap. XXI comme l'écho des terreurs d'un témoin oculaire? S'il était besoin d'une preuve nouvelle, nous citerions XIV, 13, où il est clairement fait mention de l'Albordj, la sainte montagne du Zendavesta, qui s'élève, par delà le ciel étoilé, jusqu'à la lumière primitive [4].—3° (Chap. XXIV-XXXV,

l'an 623 avant J.-Ch. (*Dittmar*, Ueber das Vaterland der Chaldäer, Berlin, 1790, in-8°).

[1] עִיר הַהֶרֶס que Martin rend par Ville de destruction, et Perret-Gentil par Ville de salut, est la traduction littérale de Léontopolis (*Eichhorn*, Einleitung in das A. T., t. I, p. 339).

[2] *Josèphe*, Antiq. jud. XIII, 3. — De bello jud., VII, 10, 2.

[3] Voy. *Michaëlis*, Mosaïsches Recht, Francf., 2e édit., 1775, t. I, p. 344, 345.

[4] *Bun-Dehesch*, trad. par Kleuker, p. 73.

trois prophéties de divers temps et de divers auteurs, recueillies après le retour de l'exil. La première (xxiv-xxvii) roule sur la destruction du royaume de Juda et le retour de la captivité. Les versets xxiv, 21 et xxvi, 19, où il est parlé du jugement des mauvais anges et de la résurrection de la chair fixent suffisamment l'âge du prophète, qui ne peut avoir vécu que dans les derniers temps de la captivité, et qui probablement est aussi l'auteur des chap. xxxiv et xxxv, remarquables l'un et l'autre par le sentiment poétique qui y règne et par la haine contre Édom qu'ils respirent. Par contre, les chap. xxviii-xxxiii portent tout-à-fait le cachet d'Ésaïe ; ils ont donc été écrits soit par Ésaïe lui-même, soit par un de ses disciples[1]. Le prophète exhorte Ézéchias à éviter toute alliance avec les perfides Pharaons et à se fier à la protection de Dieu. Vient ensuite un appendice historique (xxxvi-xxxix), qui raconte l'expédition de Sennachérib, la maladie d'Ézéchias, qui, guéri par Ésaïe, adresse à Dieu un cantique d'actions de grâces, et sa conduite imprudente avec les ambassadeurs du roi de Babylone, d'après II Rois xviii, 13-xx, 19, ou plutôt d'après les sources où l'auteur du second livre des Rois a aussi puisé son récit. Cet appendice ne paraît pas être de notre prophète ; seulement le compilateur y a inséré un fragment xxxvii, 21-35, qui lui appartient sans aucune contestation. Le style de ce troisième recueil, surtout dans les premiers chapitres, abonde en répétitions et en tautologies ; voyez, par exemple, xxiv, 3, 5, 16, 22 ; xxv, 7, 9, 12 ; xxvi, 5, 15 ; xxvii, 5. —

[1] Cette dernière supposition est la plus vraisemblable. Ne serait-il pas surprenant qu'Ésaïe qui avait déjà célébré la défaite de Sennachérib, *Ésaïe* x, 5-27 ; xiv, 24-27 ; xvii, 12-14 ; xviii, 1-7, soit encore revenu sur le même sujet, *Ésaïe* xxix, 1-8 ; xxx, 27-33 ; xxxi, 1-9 ? Il est rare qu'un seul événement produise sur le même poëte une si grande variété d'impressions.

4° Chap. XL-LXVI. Ce quatrième recueil se distingue par un style vif, fleuri, plus clair et plus coulant que celui du vrai Ésaïe; mais on n'y retrouve ni son énergique concision, ni son goût sain et délicat, ni sa dignité pleine de noblesse. C'est l'œuvre de prophètes anonymes qui vécurent pendant et après l'exil, comme le prouvent, indépendamment de plusieurs chaldaïsmes [1], une foule d'indices positifs. Voyez, entre autres, *Ésaïe* XLIV, 26; LI, 3; LVIII, 12; LXIV, 10, 11, qui constatent que les villes de Juda, et Jérusalem même n'avaient pas encore été rebâties; *Ésaïe* LXII, 4, qui prouve que la Palestine était toujours dévastée; *Ésaïe* XLII, 22; LII, 2-5, qui nous disent aussi clairement que possible que les Juifs gémissaient toujours dans la captivité. Voyez encore XLII, 1; XLIV, 28; XLV, 1; XLVI, 11; XLVIII, 14, etc. etc. qui renferment des allusions si transparentes au conquérant Cyrus, quand il n'y est pas désigné par son nom. A moins de fermer volontairement les yeux à la lumière ou d'être aveuglé par les vieux préjugés dogmatiques comme ceux qui veulent absolument trouver dans le pseudo-Ésaïe des prophéties relatives à Jésus-Christ, il faut donc reconnaître que ceux qui les ont prononcées ont été contemporains de la grande révolution politique opérée par la conquête persane, révolution très-propre à enflammer les espérances messianiques des Juifs et à ranimer chez eux l'esprit prophétique. Ce réveil est curieux en ce que l'attente de la délivrance d'Israël cessa de se rattacher à un Davidide (*Ésaïe* XLV, 1), et qu'au lieu d'un messie conquérant une partie de la nation juive se prit à attendre un messie pacifique (*Ésaïe* XL, 11; XLII, 1-7); ce fut seulement

[1] Par ex., מָעֻזְנֶיהָ pour מָעֻזֶּיהָ (*Ésaïe* XXIII, 11); אֶגְאָלְתִּי pour הִגְאַלְתִּי (*Ésaïe* LXIII, 3).

après que les espérances fondées sur Cyrus eurent été déçues, que les Juifs en revinrent généralement au messie davidique. Au reste, plus leurs espérances étaient vives, plus les Juifs éprouvaient d'impatience à les voir réalisées, et les prophètes, étonnés eux-mêmes de l'inaccomplissement des oracles, essayaient de dissiper les doutes des exilés, en attribuant aux péchés du peuple le retard que Dieu apportait à l'exécution de ses promesses. De là les ardentes supplications et les menaces qui terminent le pseudo-Ésaïe. En résumé, le livre qui porte dans le canon biblique le nom d'Ésaïe, est, comme celui des Psaumes, une anthologie de prophéties prononcées dans l'intervalle de plus de deux siècles par divers nabi hébreux en des circonstances très-différentes. Dans le nombre, il y en a quelques-unes qui appartiennent incontestablement au fils d'Amots. Voici les seules que la critique considère comme authentiques :

Chap. VI, vocation du prophète, la dernière année du règne de Hozias.

Chap. I-V, 25, probablement du temps d'Achaz, ainsi que chap. VII, 1-X, 4 et XVII, 1-11, prophéties contre Éphraïm et Damas; chap. XIV, 28-32, prophétie contre les Philistins.

Chap. X, 5-XII, 6; XIV, 21-27; XVII, 12-XVIII, 7, concernant la défaite des Assyriens, datant du temps d'Ézéchias, ainsi que chap. XIX-XX, qui renferment des menaces contre l'Égypte et ses partisans; XXII, 1-14, relatif au siége de Jérusalem par les Assyriens; XXII, 15-25, concernant la destitution du secrétaire Sebna et son remplacement par Éliakim; XXVIII-XXXIII, ayant rapport à l'invasion assyrienne, à la chute du royaume d'Israël, aux dangers que courait celui de Juda, au parti qui soutenait l'alliance égyptienne, à l'a-

baissement des Assyriens et à un meilleur avenir pour le peuple de Dieu; enfin le fragment XXXVII, 21-35, dont nous avons parlé plus haut.

§ 28.

Jérémie.

Spohn, Jeremias vates, e versione Judæorum alexandrinorum et reliquorum interpretum græcorum emendatus notisque criticis illustratus, Lips., 1794 et 1823, 2 vol. in-8°. — *Dahler*, Jérémie traduit sur le texte original, accompagné de notes explicatives, historiques et critiques, Strasb., 1825 et 1830, 2 vol. in-8°. — *Pareau*, Threni Jeremiæ, philol. et critic. illustrati., Lugd. Bat., 1790, in-8°. — *Lessing*, Observationes in Tristia Jeremiæ, Lips., 1770, in-8°.

Fils du prêtre Hilkia et né dans la ville sacerdotale d'Anathoth, Jérémie exerça, comme Ésaïe, sa charge à Jérusalem sous cinq rois, Josias, Joachaz, Jojakim, Jojachin et Sédécias, durant un demi-siècle environ. Son aversion pour les mœurs et la religion de l'Égypte que Manassé avait introduites dans son petit royaume, la lucidité de son esprit politique qui lui montrait l'alliance chaldéenne comme la seule ancre de salut pour la Judée, ses vives censures contre la corruption du peuple, les vices des prêtres et l'idolâtrie des rois, ses prédictions de la ruine prochaine de Jérusalem, tout souleva contre lui des haines si violentes que, malgré la protection de quelques amis puissants, il se vit plus d'une fois en danger de perdre la vie. Rendu à la liberté après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, il vécut quelque temps à Mitspa et finit par se retirer en Égypte avec Jochanan et ses partisans. C'est là qu'il mourut, à ce qu'il semble, quatre ou cinq ans après la ruine de Jérusalem.

Selon une tradition rapportée par Jérôme [1], il fut lapidé dans une sédition. Une légende (II Macc. II, 4-5) raconte qu'il avait sauvé l'arche, le feu sacré, l'autel des parfums et le tabernacle et les avait cachés dans une caverne du mont Horeb.

Ses discours très-oratoires, riches en mots, mais peu poétiques, sont le reflet parfait de son âme tendre et élégiaque, de son esprit mélancolique, assombri encore par les malheurs du temps où il vécut [2]. Les idées généreuses et libérales, les sentiments vrais et profonds y abondent, et par moments Jérémie s'élève à la hauteur d'Ésaïe, à qui il ne le cède ni en courage ni en énergie dans sa lutte contre les faux prophètes. Il lui est même supérieur à certains égards, parce qu'il a moins d'emportement et de violence; mais on sent déjà la décadence du prophétisme dans une monotone répétition des mêmes pensées, des mêmes images, des mêmes mots, (voyez, par exemple, *Jérémie* VIII, 10-12, cf. VI, 13-15; — IX, 9, cf. V, 9 et 29; — XI, 13, cf. II, 28; — XV, 20, cf. I, 19; — XX, 12, cf. XI, 20; — XXII, 4, cf. XVII, 25; — XXVI, 6, cf. VII, 14; — XXX, 23, cf. XXIII, 19); dans l'abus des jeux de mots et des antithèses; dans l'accumulation des synonymes; dans l'incorrection de la langue altérée par de nombreux araméismes, notamment X, 11; dans la négligence du style où abondent des expressions et des tournures qui ne se rencontrent que dans les écrivains d'une époque postérieure, dans Ézéchiel, Néhémie, les Rois et les Chroniques.[3] Le style de Jérémie est donc fort inégal, quelque-

[1] *Jérôme*, Adversus Jovinianum, lib. II, c. 37.

[2] Même quand il imite les anciens prophètes, il donne à ses images une teinte élégiaque. Comparez, par ex., *Jérémie* II, 21, à *Ésaïe* V, 2; ou *Jérémie* VIII, 7, à *Ésaïe* I, 3.

[3] Par ex., הֲמוּלָּה (*Jér.* XI, 16; cf. *Ézéch.* I, 24); יְהוּדָה (*Jér.* XL, 12) ou

fois concis et énergique, plus souvent élégiaque et diffus; mais toujours clair et attrayant. Il est curieux de contempler ses efforts pour s'élever jusqu'au rhythme et de le voir retomber presque aussitôt dans la prose, la flamme poétique manquant en lui d'aliments. C'est surtout dans ses menaces contre les ennemis de son peuple, — si toutefois ces prophéties lui appartiennent en propre — que son éloquence prend l'essor; le ton s'élève, les images grandissent, le style devient sententieux, concis, et Jérémie peut alors sans désavantage soutenir la comparaison avec tout autre prophète.

Ses prophéties roulent sur la corruption des grands, la fausse politique des rois, les divisions et l'impiété de la nation, qu'elles menacent des châtiments divins, châtiments qui lui seront infligés par les peuples étrangers, entre autres par les Scythes, dont une invasion plus ancienne, vers 625 avant J.-C., avait laissé d'effrayants souvenirs dans l'Asie antérieure. Il supplie ses compatriotes de détourner la colère de Dieu, par la repentance; mais il est rare qu'une pensée consolante d'espoir vienne rasséréner son âme attristée, et c'est à peine s'il ose entrevoir dans l'avenir la venue d'un libérateur, qu'il se garde bien d'ailleurs de désigner plus clairement (*Jérémie* XXX-XXXIII et LI-LII).

Le recueil des prophéties de Jérémie forme trois livres distincts : 1° Chap. I-XXXIX, discours du prophète depuis la treizième année du règne de Josias jusqu'à la ruine de Jérusalem, excepté lés chapitres XXX et XXXI, qui paraissent d'une date postérieure; rangés moins dans l'ordre chrono-

יְהוּדִים (*Jér.* XI, 2; cf. *Néh.* II, 7; *I Chron.* IV, 18); פַּחוֹת (*Jér.* LI, 23; cf. *Ézéch.* XXIII, 6); שִׁחוֹר (*Jér.* II, 18; cf. *I Chron.* XIII, 5).

logique que dans l'ordre des matières, et entremêlés de fragments historiques, comme chap. XXXVII-XXXIX, qu'on suppose avoir été intercalés par un auteur d'un temps postérieur, à cause de l'analogie de *Jérémie* XXXIX, 1, 2, 4-14 avec *II Rois* XXV. La critique moderne rapporte au règne de Josias les chap. II-VI; à celui de Joachim les chap. VII-X, XXV-XXVI, XXXV-XXXVI; à celui de Jéchonias les chap. XI-XIII; à celui de Sédécias enfin, les chap. XIV-XX, 13; XXI-XXIV, XXVII-XXIX, XXXII-XXXIV. Quelquefois le prophète y parle à la troisième personne, par exemple chap. VII, 1; XIV, 1; XVIII, 1; XXV, 1, sans doute par une inadvertance de son secrétaire Baruc; d'autres fois, on remarque d'évidentes transpositions, comme XX, 14-18, qui doit se placer après le verset 6 pour offrir un sens, et, ce qui est plus grave, des interpolations manifestes ou des gloses marginales passées dans le texte à une époque inconnue, par exemple X, 1-16 dont une partie ne se trouve pas dans la Septante; XXV, 11-14, 18; XXVII, 7, 16-21, XXXIII, 14-26; XXXIX, 1-2, 4-13. — 2° Chap. XL-XLV, prophéties postérieures à la ruine de Jérusalem et à la fuite de Jérémie en Égypte, excepté le chap. XLV, qui remonte probablement au règne de Joachim. — 3° Chap. XLVI-LI, prophéties contre les peuples étrangers, Syriens, Égyptiens, Tyriens, Philistins, Ammonites, Édomites, Arabes, qu'il menace de Nabuchodonosor, et contre les Babyloniens eux-mêmes. Nous ferons remarquer d'abord que le chap. XLVIII contre les Moabites offre une frappante ressemblance avec *Ésaïe* XV-XVI, et le chap. XLIX, 7-22 avec la prophétie d'Abdias, sauf les versets 28-30. Quant aux chap. L et LI, ils sont ou apocryphes ou tout au moins fortement interpolés. Personne n'ignore que Babylone, conquise par Cyrus, fut détruite seulement

par Darius, fils d'Hystaspe, l'an 510 avant notre ère, c'est-à-dire longtemps après la mort de Jérémie; or il suffit de lire la prophétie pour se convaincre qu'il y est question d'un événement passé et non d'un événement futur. Enfin le chap. LII n'est qu'un appendice historique où sont racontées l'histoire de Sédécias et la ruine de Jérusalem d'après *II Rois* XXIV, 18 et suiv., XXV, 1 et suiv.; or les versets 31-34 prouvent clairement que Jérémie n'est pas l'auteur de ce récit.

Outre ses prophéties, on attribue généralement à Jérémie, sur la foi de la Septante et de Josèphe [1], les cinq élégies sur la ruine de Jérusalem connues sous le nom de Lamentations. Le génie de ces petits poèmes, les pensées, le style, tant dans le choix des mots que dans la construction grammaticale, tout confirme cette opinion. Chacun de ces chants se compose de 22 strophes suivant le nombre et dans l'ordre des consonnes de l'alphabet hébreu, — le dernier seul n'est point alphabétique; et chaque strophe est formée d'un tristique dans les trois premières pièces — excepté I, 7 et II, 19 — et d'un distique dans les dernières, excepté IV, 15. Le premier dépeint avec de vives couleurs les cruelles souffrances du siége et de la captivité. Le second exprime l'amer désespoir du patriote en présence des ruines de Jérusalem et de son temple. Dans le troisième, le prophète cherche un soulagement à sa douleur dans la pensée que Dieu ne restera pas toujours irrité contre son peuple; et dans le quatrième, s'il renouvelle ses plaintes, on sent que l'espoir rentre déjà dans son cœur. Dans le cinquième enfin, il supplie Dieu d'user de miséricorde envers son peuple et de le délivrer de

[1] *Josèphe*, Antiquit., lib. X, c. 5, § 1.

la servitude. On se sent attendri à la lecture de cette poésie douce et touchante; on admire, non sans raison, la noblesse et la simplicité du style, la variété des tableaux, la vivacité des images, et l'on s'accorde à reconnaître que dans ses Lamentations Jérémie s'est élevé beaucoup plus haut que dans ses prophéties.

Comparée avec le texte hébreu, la Septante offre des différences nombreuses que l'on a cherché à expliquer par diverses hypothèses, mais toutes prêtent plus ou moins le flanc à la critique. Tout ce qu'on peut en conclure avec certitude, c'est qu'il a été fait des prophéties de Jérémie deux rédactions différentes, ou tout au moins qu'à l'époque où elles furent traduites en grec, les manuscrits offraient déjà des variantes considérables. Les prédictions contre les peuples étrangers surtout sont placées dans un tout autre ordre, comme le montre le tableau suivant :

SEPTANTE.	TEXTE HÉBREU.
XXV, 34-39.	XLIX, 34-39.
XXVI, 1-11.	XLVI, 2-12.
XXVI, 12-26.	XLVI, 13-28.
XXVII.	L.
XXVIII.	LI.
XXIX, 1-7.	XLVII, 1-7.
XXIX, 7-22.	XLIX, 7-22.
XXX, 1-5.	XLIX, 1-5.
XXX, 6-11.	XLIX, 28-33.
XXX, 12-16.	XLIX, 23-27.
XXXI.	XLVIII, 1-44.
. . . .	XLVIII, 45-47.
XXXII.	XXV, 15-38.
XXXIII.	XXVI.
XXXIV.	XXVII, 2-22.
XXXV-XXXVIII.	XXVIII-XXXI.
XXXIX-LI.	XXXII-XLV.

Outre ces transpositions de chapitres entiers, on remar-

que entre les deux textes des variantes plus ou moins considérables, par ex. dans chap. III, 1, 9, 10; V, 13, 15; VII, 13, etc.; quelquefois des suppressions plus ou moins considérables comme VIII, 10-12; X, 6-9; XVII, 1-5; XXV, 1; XXXIX, 4-13; ou bien des additions faites dans la Septante comme II, 28, 30; III, 7, 17; V, 1, 17, etc. etc. Nous ferons remarquer encore que dans le Nouveau Testament, il est fait plusieurs fois mention des prophéties de Jérémie [1], et que l'Évangile selon Saint-Matthieu XXVII, 9-10 lui attribue un oracle, qui offre bien quelque analogie avec *Zacharie* XI, 13; mais qui ne se rencontre pas dans les prophéties de Jérémie, arrivées jusqu'à nous. Tout porte à croire que le rédacteur de l'Évangile l'a emprunté à un apocryphe nazaréen où Jérôme l'a lu textuellement [2].

§ 29.

Ezéchiel.

Hävernick, Commentar über den Prophet Ezechiel, Erlangen, 1843.

Fils de Buzi, de race sacerdotale, Ézéchiel naquit à Jérusalem et fut disciple de Jérémie, s'il faut en croire la tradition. Onze ans avant la ruine de Jérusalem, sous le règne du roi Jéchonias, il fut transporté avec dix mille de ses

[1] Par ex., *Matth.* XXI, 13, cf. *Jérémie* VII, 11; — *I Cor.* I, 31; cf. *Jér.* IX, 24; — *Apoc.* II, 23; cf. *Jér.* XVII, 10.

[2] *Jérôme*, Quæstiones in Matthæum XXVII, 9; Legi nuper in quodam hebraico volumine, quod nazarenæ sectæ mihi hebræus obtulit, Hieremiæ apocryphum, in quo hæc ad verbum scripta reperi.

compatriotes en Mésopotamie, au confluent du Kébar et de l'Euphrate. Cinq ans après, il fut appelé à la charge de prophète, qu'il exerça pendant 27 ans, c'est-à-dire jusqu'à la 16e année après la ruine de Jérusalem. Ses prophéties sont comme un écho de celles de Jérémie; seulement la décadence du prophétisme y est encore plus sensible. Ézéchiel censure les vices des exilés, combat leurs illusions, les exhorte à la soumission envers Dieu et s'élève avec force contre les faux prophètes. Véritable esprit sacerdotal, il attache une importance extrême aux rites et aux prescriptions légales (*Ézéchiel* IV, 14; XX, 16, 20; XXII, 8, 26), et son formalisme étroit lui enlève toute indépendance, toute élévation de pensées. Son imagination ardente et poétique se complait en des visions fantastiques qu'il traduit par des comparaisons bizarres, des allégories obscures, des symboles monstrueux, des tableaux quelquefois ignobles, et il aime à descendre dans ses descriptions jusqu'aux plus minutieux détails. Sa langue est incorrecte, dure et prosaïque, surchargée de répétitions, de néologismes, d'araméismes et d'autres locutions étrangères [1]; son style terne et diffus est travaillé pourtant avec plus d'art que chez aucun autre prophète, et il paraît affectionner certaines expressions, comme celle de fils de l'homme, qu'il s'applique par humilité en présence de la majesté divine. Ses prédictions enfin offrent une précision qui ne se rencontre chez aucun prophète, excepté dans Daniel, et qui serait un sujet d'étonnement pour la critique, si l'on ne savait qu'elles n'ont été fixées par écrit qu'après l'événement.

[1] Par ex , מַשְׁאוֹת (*Ézéch.* XVII, 9), מִגְרָשָׁהּ (*Ézéch.* XXXVI, 5). גַּבְהָא (*Ézéch.* XXXI, 5), קָרְחָא (*Ézéch.* XXVII, 31), הֵא (*Ézéch.* XVI, 43).

Les oracles d'Ézéchiel ont été classés d'après leur contenu plutôt que dans l'ordre chronologique. Ainsi le chapitre XXVI se rapporte à la 11e année de l'exil et le chap. XXIX à la 10e. Le livre se divise en quatre sections : 1° Chap. I-III, vocation du prophète, peinture de Jéhovah assis sur son trône; — 2° Chap. IV-XXIV, prophéties sur le royaume de Juda avant la prise de Jérusalem, dont la ruine sera le châtiment mérité de l'infidélité du peuple et des vices de ses conducteurs, rois et prêtres; — 3° Chap. XXV-XXXII, prophéties contre les Ammonites, les Moabites, les Édomites et les Philistins, ennemis nés de l'État théocratique; puis contre Tyr, Sidon et l'Égypte, toutes postérieures à la prise de Jérusalem; 4° Chap. XXXIII-XLVIII, promesses consolantes aux exilés : la théocratie sera rétablie par un messie qui les vengera de tous leurs ennemis, mais dont la venue sera précédée par une nouvelle invasion des Scythes. Vision du second temple de Jérusalem, de la Terre promise et de son partage entre les tribus revenues de l'exil; règle pour les rois, les prêtres et le peuple qui l'habiteront.

Malgré quelques transpositions et interpolations signalées par la critique, par exemple XXIX, 17-21; XXXIII, 21-31; XLVI, 16-24, il n'est pas permis de révoquer en doute l'authenticité de ces prophéties, qui portent d'un bout à l'autre le cachet de l'individualité du prophète : même coloris du style, mêmes images, mêmes allégories, mêmes idées fréquemment exprimées par les mêmes mots, mêmes formules chères à l'auteur qui parle toujours à la première personne. Ajoutons que, selon une tradition [1], Ézéchiel fut massacré

[1] *Isidore*, De vitâ et morte sanctorum, c. 39. — *Epiphane*, De vitis prophetarum, c. 9.

par ses compatriotes et qu'on montre encore aujourd'hui son tombeau entre l'Euphrate et le Kébar à quelques journées de Bagdad[1].

§ 30.

Daniel.

Bertholdt, Daniel übersetzt und erklärt, Erlangen, 1806-1808, 2 vol. in-8°. — *Hävernick*, Commentar über das Buch Daniel, Hambourg, 1832, 3 part., in-8°. — *Lengerke*, Das Buch Daniel, Königsberg, 1835, in-8°.

Le livre qui porte le nom de Daniel dans le canon de l'Ancien Testament, se compose de deux parties bien distinctes, appartenant l'une et l'autre à un auteur tout différent. La première comprend les six premiers chapitres, qui racontent la vie de Daniel, mais avec des erreurs chronologiques et des invraisemblances[2] qui, si elles ne jettent quelque doute sur l'existence historique d'un prophète de ce nom, conduisent au moins à supposer que les événements racontés ont été longtemps l'objet d'une légende populaire, hypothèse qui expliquerait les variantes remarquées entre la Septante et le texte des Massorètes. Selon *Daniel* I, 1 et suiv., le jeune Daniel, d'une famille notable de Juda, aurait été emmené en exil par Nabuchodonosor, la troisième année du règne de Jojakim. Ici déjà, on signale un anachronisme. D'après les historiens profanes, ce fut seulement l'année suivante que la victoire de Circesium ouvrit à

[1] *Balbi*, Abrégé de géographie, Paris, 1833, in-8°, p. 651.

[2] *Lüderwald*, dans son ouvrage intitulé : *Die VI ersten Kapitel Daniels nach historischen Gründen geprüft und berichtiget* (Helmstädt, 1787, in-8°), s'est donné un mal infini pour défendre les exagérations et les légendes de la première partie du livre de Daniel.

Nabuchodonosor le chemin de l'Asie antérieure, et selon *Jérémie* XXXVI, 9 et suiv., l'invasion babylonienne n'avait pas encore eu lieu la cinquième année du roi Jojakim. Nous lisons, en effet, dans le second livre des Rois (*II Rois* XXIV, 12), que Nabuchodonosor qui, selon *Jérémie* XXV, 1 et XLVI, 2, monta sur le trône la quatrième année de Jojakim, n'envahit la Judée que sous Jojachin, huit ans après son avénement à la couronne, ce que confirme Jérémie LII, 28, à une légère différence près, en sorte que l'on ne peut regarder que comme une erreur de chronologie, l'assertion de *II Chron*. XXXVI, 5-6, qui donne pour date à l'invasion du roi de Babylone non pas la troisième, mais la onzième année du règne de Jojakim. Élevé à la cour sous le nom de Beltsazar, Daniel, par son talent à expliquer les songes comme Joseph, se serait élevé à la dignité de chef des Mages, et il serait même devenu ministre d'état après la prise de Babylone, l'an 538 ou 539 avant notre ère, par Darius le Mède, ou plutôt par Cyaxare II, l'oncle de Cyrus. Sa faveur excita l'envie et le roi le fit jeter dans la fosse aux lions; mais il échappa à la dent des bêtes féroces, comme ses trois amis, Sadrach, Mésach et Abednégo avaient échappé déjà aux flammes d'une fournaise ardente. Selon *Daniel* I, 21, Daniel vivait encore la première année du règne de Cyrus, c'est-à-dire l'an 536 ou 535 avant Jésus-Christ, et selon *Daniel* X, 1, il n'était pas encore mort deux ans plus tard. Une tradition veut qu'il ait terminé ses jours en Palestine; ce qui est certain, c'est qu'il jouissait d'une haute considération parmi ses contemporains. *Ézéchiel* XIV, 14, XXVIII, 3, le cite, à côté de Noé et de Job, comme un modèle de sagesse et de pureté morale. Mais est-ce bien à un contemporain qu'Ézéchiel adresse cet éloge et ne s'a-

girait-il pas plutôt d'un autre Daniel, personnage mythique célèbre dans la légende populaire? Quoi qu'il en soit, le Nouveau-Testament place sans hésitation le livre de Daniel au niveau des autres livres prophétiques (*Matt.* XXIV, 15; *Jean* V, 28; *II Thess* II, 4).

La seconde partie du livre de Daniel, qui comprend les chap. VII-XII, renferme quatre prophéties interprétées non plus par Jéhovah lui-même, comme dans Ézéchiel, mais par l'ange Gabriel. La première vision montre à Daniel quatre animaux fantastiques, symboles de quatre empires qui ont successivement joué un grand rôle dans le monde. Selon les Juifs, les premiers chrétiens et quelques interprètes modernes, ces quatre empires sont ceux des Babyloniens, des Médo-Perses, des Grecs et des Romains. Selon Eichhorn et de Wette, au contraire, les quatre animaux représentent les États Chaldéen, Mède, Perse, et Macédonien; mais selon Ewald, ces quatre empires seraient celui des Assyriens, celui des Chaldéens, celui des Perses et celui des Grecs. Il est certain que le dernier animal avec ses dix cornes présente un symbole qui répond mieux au royaume fondé par Alexandre qu'à l'empire romain, et l'on doit hésiter d'autant moins à adopter à cet égard l'opinion des trois derniers écrivains que nous venons de citer, que les versets 21, 25, 26 du chap. VII désignent si clairement Antiochus Épiphane, qu'il est impossible de s'y méprendre. Le chap. VIII se rapporte tout aussi clairement à l'accroissement rapide et au démembrement de l'empire d'Alexandre. Dans le chap. IX, la prophétie de Jérémie ne s'étant point accomplie et plus de 70 ans s'étant écoulés sans que le Messie parût, Daniel convertit ces 70 ans en 70 semaines d'années, premier exemple que nous offre la Bible de cette méthode

d'interprétation allégorique, qui trouva depuis d'innombrables partisans. Mais, pour lever une difficulté, il en accumule vingt autres, toutes également difficiles à résoudre, parce qu'il est impossible de faire cadrer avec les dates de l'histoire profane et même avec la chronologie biblique les traits divers de la prophétie [1]; on y a dépensé inutilement des trésors de patience et d'érudition. Tout ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est que dans les chap. x-xii, Daniel raconte chronologiquement et avec exactitude, bien que dans le style prophétique, tout ce qui s'est passé entre les rois d'Égypte, qu'il appelle rois du Midi, et les rois de Syrie, qu'il désigne par le nom de rois du Nord, leurs guerres, leurs traités, leurs alliances, jusqu'à la mort d'Antiochus Épiphane, l'an 164 avant J.-Ch. Ce roi, ici encore, est trop clairement désigné (*Daniel* xi, 28 et suiv.) pour qu'il soit possible de conserver aucun doute à cet égard. On sait que l'intolérance religieuse de ce prince souleva contre lui la haine des Juifs, indignés de la profanation de leur sanctuaire, où Antiochus avait fait mettre une statue de Jupiter. Cette dernière abomination devait amener l'intervention de l'ange Michel, protecteur de la nation juive, qui ressusciterait les morts et fonderait l'empire du Messie sur les ruines des autres États [2].

Ce livre n'a presque rien de commun avec les écrits des anciens prophètes, pas même les images, qui y ont une cou-

[1] Voici, dans la traduction de Perret-Gentil, ce passage célèbre : Depuis l'émission de la parole annonçant que Jérusalem sera restaurée et rebâtie jusqu'à un Oint, un prince, il y a sept semaines; et dans l'espace de soixante-deux semaines elle sera restaurée et rebâtie avec places et fossés, mais au milieu des perplexités des temps. Et après les soixante-deux semaines, un Oint sera retranché, et il n'aura personne, et la ville et le sanctuaire seront ravagés par le peuple d'un prince arrivant, etc. »

[2] Voir *Paulus*, Commentar über das neue Testament, Lüb., 1805, t. III, p. 43 et suiv.

leur tout-à-fait étrangère, et il en diffère essentiellement par une précision dans les détails, qui est une des plus fortes preuves contre son authenticité. Dans la première partie, il est parlé de Daniel toujours à la troisième personne et en termes si louangeurs (*Daniel* I, 17, 19; V, 11; VI, 4), qu'il paraît impossible de l'en regarder comme l'auteur; cependant la langue révèle un écrivain contemporain des derniers livres canoniques de l'Ancien Testament. La même observation s'applique à la seconde partie, malgré le soin que prend l'auteur de parler de lui à la première personne et d'événements passés ou contemporains comme d'événements futurs, en enveloppant ses récits d'images obscures et de sentences énigmatiques, ou en les présentant sous la forme de visions, forme rarement employée par les anciens prophètes (*Ésaïe* VI; *Jérémie* I; *Amos* VII), mais fréquemment par les prophètes de l'exil, comme Ézéchiel et Zacharie. Plusieurs hellénismes, par ex. *Daniel* III, 4: כרוזא κήρυξ; — III, 5 : קיתרוס κιθάρας; סבכא σαμβύκη; סומפניה συμφωνία; פסנתרין ψαλτήριον trahissent un auteur d'un âge postérieur aux expéditions d'Alexandre, et les doctrines de la résurrection des morts, des anges protecteurs, de la hiérarchie céleste, du Messie (*Daniel* III, 28; IV, 13; VI, 22; VII, 13; VIII, 16; IX, 21; X, 13; XII, 1-3) sont déjà trop développées pour remonter au-delà de l'époque des Maccabées, époque d'enthousiasme patriotique et de fanatisme religieux très-propre à ranimer le génie prophétique, s'il n'avait pas été complétement éteint. L'esprit pharisaïque qui règne dans tout le livre et qui se manifeste par l'importance attachée à la prière, au jeûne, à l'aumône comme moyens de sanctification (*Daniel* I, 12; IV, 27; VI, 11; X, 2, 3, 12), fournit une preuve nouvelle de l'âge relati-

vement moderne des prophéties de Daniel, que le Siracide même ne place pas encore parmi les prophètes (*Ecclésiastique* XLVIII-XLIX). Enfin de nombreux anachronismes, comme l'attribution à Darius le Mède ou à Cyaxare II d'une institution de Darius, fils d'Hystaspe [1] (*Daniel* VI, 1-2), la mention de Belsatsar comme fils de Nabuchodonosor (*Daniel* V, 2), et celle des Livres saints (*Daniel* IX, 2), qui ne furent recueillis que longtemps après l'exil; des erreurs géographiques, Suse, par exemple, soumise aux rois Chaldéens (*Daniel* VIII, 2), tout annonce un auteur qui vécut très-probablement du temps des Maccabées, pendant les guerres des Juifs contre les rois de Syrie, et qui se proposa pour but, en écrivant son ouvrage, sous le nom d'un prophète déjà connu par la légende, de relever le courage de ses compatriotes par la promesse d'un triomphe prochain [2].

Dans le texte massorétique, le livre de Daniel offre cette particularité que des chapitres entiers (II, 4-VII, 28) sont écrits en chaldéen. La Septante, qui s'éloigne souvent de l'hébreu, surtout dans les chap. III-VI, y ajoute trois apocryphes, qui se rattachent aux légendes du cycle daniélique et sur lesquels nous aurons à revenir plus bas.

[1] *Hérodote*, Hist. III, 89 suiv.

[2] Voy. *Schleiermacher*, Theolog. Zeitschrift, Berlin, 1819-22, 3 vol. in-8°, t. III, p. 171-294. — *Hävernick*, Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel, Hamb., 1838, in-8°.

§ 31.

Les petits prophètes.

Dathe, Prophetæ minores latinè versi notisque philologicis et criticis illustrati, 3ᵉ édit., Halle, 1790, in-8°. — *Hesselberg*, Die 12 kleinen Propheten ausgelegt, Königsberg, 1838, in-8°. — *Hitzig*, Die 12 kleinen Propheten erklärt, Leipzig, 1838, in-8°. — *Umbreit*, Praktischer Commentar über die kleinen Propheten mit exegetischen und kritischen Anmerkungen, Hambourg, 1845, in-8°.

Les petits prophètes, ainsi nommés à cause de leur moindre étendue, sont au nombre de douze. On ignore la date précise où leurs écrits ont été recueillis; mais il est déjà question très-vraisemblablement de ce recueil dans l'Ecclésiastique XLIX, 12. Leurs prophéties, qui embrassent une période d'au moins quatre siècles, n'ont été classées chronologiquement ni dans le texte hébreu, ni dans le texte grec. Le tableau suivant présentera leurs noms dans l'ordre des temps où ils ont vécu, Jonas excepté, car on ne connaît aucune circonstance de sa vie.

Joël (840 av. J.-Ch.).
Amos (790).
Osée (785).
Michée (730).
Nahum (710).
Sophonie (640).
Habacuc (610).
Abdias (588).
Aggée (520).
Zacharie (520).
Malachie (440).

Dans l'examen de leurs écrits, auquel nous allons nous livrer, nous croyons devoir conserver la classification du canon hébreu.

§ 32.

Osée.

Schröer, Der Prophet Hoseas, mit kritischen, philologischen und theologischen Anmerkungen, Dessau, 1782, in-8°. — *Kühnöl*, Hoseas, neu übersetzt nebst einigen Erläuterungen, Leipzig, 1789, in-8°. — *Stück*, Hoseas propheta, Lips., 1828, in-8°. — *Simson*, Der Prophet Hosea, Hambourg, 1851, in-8°.

Fils de Bééri et né dans le royaume d'Israël, Osée prophétisa, dit-on, sous quatre rois de Juda, Hozias, Jotham, Achaz et Ézéchias, et sous quatre rois d'Israël, Jéroboam II, Zacharie, Sallum et Manahem, c'est-à-dire pendant environ 60 ans, période de troubles civils et de guerres fratricides, d'anarchie et de corruption. Ses prophéties forment deux parties distinctes : 1° Chap. I-III, deux tableaux symboliques, décrits et expliqués en prose, représentant sous la figure d'une femme adultère la conduite des Israélites envers Jéhovah. — 2° Chap. IV-XIV, oracles de plus en plus menaçants contre le royaume d'Israël. Le prophète condamne énergiquement l'idolâtrie des Israélites, la corruption des grands et des prêtres, l'esprit de révolte du peuple, et s'élève avec force contre toute alliance avec l'Assyrie ou l'Égypte. Le royaume de Juda n'échappe pas non plus à ses censures; mais il le traite avec plus de ménagement et meilleur espoir d'un amendement nécessaire, parce que c'est sur lui que brillera l'étoile du salut. Un repentir sincère et un total changement de vie, peuvent seuls détourner la colère de Dieu et reconquérir sa faveur, car l'obéissance envers lui et l'amour du prochain valent mieux que les sacrifices. La

langue, poétique, mais rude et altérée par de nombreux provincialismes, le style sententieux et obscur, le rhythme dur et inégal, la rapide transition d'une idée à une autre idée, d'une métaphore à une autre métaphore, en même temps qu'ils révèlent chez le prophète une imagination si riche qu'elle ne lui permet pas d'achever la plupart de ses tableaux, trahissent l'antiquité de ce livre, un des plus difficiles à traduire de tout l'Ancien Testament. Il est à remarquer, en outre, qu'Osée n'a pas encore l'idée que sa nation puisse être transportée en masse sur la terre étrangère; il ne parle que des prisonniers de guerre emmenés en Assyrie ou en Égypte. Osée est cité plusieurs fois dans le Nouveau-Testament (*Matthieu* IX, 13 et XII, 7, cf. *Osée* VI, 6; — *Luc* XXIII, 30 et *Apocal.* VI, 16; cf. *Osée* X, 8; — *Matt.* II, 15; cf. *Osée* XI, 1; etc.), et la critique la plus exigeante ne trouve aucune raison de douter de l'authenticité de ses prophéties.

§ 33.

Joël.

Von Kölln, Dissertatio exegetico-critica de Joelis prophetæ ætate, Marburg, 1811, in-4°. — *Holzhausen*, Die Weissagungen des Propheten Joël, übersetzt und erklärt, Götting., 1829, in-8°. — *Credner*, Der Prophet Joël übersetzt und erklärt, Halle, 1831, in-8°.

Joël était fils de Pethuel et paraît avoir vécu en Judée à la fin du règne de Joas ou sous son successeur; en tout cas, il est antérieur à Osée; car il florissait à une époque où les Israélites n'avaient encore rien à démêler avec les Assyriens,

où leurs seuls ennemis étaient les Phéniciens et les Philistins, les Égyptiens et les Édomites, et où l'obéissance aux prophètes était toujours entière. On ne connaît d'ailleurs aucune particularité de sa vie. La régularité du rhythme, la pureté de la langue, la beauté des images, l'élévation et la noblesse des pensées le placent sans contredit parmi les meilleurs poètes hébreux. Son livre fut écrit à l'occasion d'une invasion de sauterelles, qu'il présente comme un châtiment de Dieu. On a voulu y voir une allégorie, quoique pas un mot n'indique qu'il s'agisse d'un événement futur. Dans un second discours (*Joël* II, 18-III, 21), où le poète se surpasse encore par le charme de ses tableaux et la beauté de ses fictions, Joël promet le retour de l'abondance et un avenir brillant où chaque hébreu serait prophète et jouirait de la félicité de l'âge d'or, sans faire néanmoins la moindre allusion au Messie, preuve certaine que les idées messianiques ne se développèrent que plus tard. Longtemps Joël resta un modèle pour les prophètes qui lui succédèrent. Amos déjà lui emprunta une image (*Amos* I, 2, comp. à *Joël* IV, 16). L'authenticité et l'intégrité de son livre sont d'ailleurs hors de doute. Les Actes des Apôtres le citent (*Act.* II, 16), en appliquant un de ses tableaux poétiques au règne Messie.

§ 34.

Amos.

Vater, Amos übersetzt und erläutert, Halle, 1810, in-8°. — *Juynball*, Dissertatio de Amoso, Lugd. Batav., 1828, in-4°. — *G. Baur*, Der Prophet Amos erklärt, Giessen, 1847.

Amos, berger de Thékoa, bourgade située à cinq lieues de Jérusalem, au sud-ouest de Bethléem, laissa son troupeau pour aller exercer son ministère à Béthel, un des principaux centres de l'idolâtrie dans le royaume d'Israël, où régnait alors Jéroboam II. Ses censures contre la corruption et le luxe qui s'étaient introduits dans le royaume à la suite des conquêtes de Jéroboam, irritèrent contre lui le peuple et les prêtres, et il fut banni par le grand-prêtre Amatsia, avec le consentement du roi. Il retourna dans le royaume de Juda, où il continua à prophétiser sous Hozias. Une tradition raconte qu'il fut massacré à Béthel.

Son livre se divise en deux parties : 1° Chap. I-VI, censures contre Damas, Gaza, Tyr, Édom, Ammon et Moab, les seuls peuples étrangers qu'il connût; puis contre Israël et incidemment contre Juda, qu'il menace de châtiment et de ruine. — 2° Chap. VII-IX, histoire symbolique de ce qui lui est arrivé à Béthel; menaces contre Israël coupable et prophétie de la restauration du royaume de David. Malgré quelques locutions populaires, le style est assez pur, vif et concis; il se distingue, surtout dans la seconde partie, par une régularité du rhythme et une clarté de l'expression qui

placent Amos au premier rang des prophètes; dans certains passages (*Amos* VI, 3-6, comp. à *Ésaïe* V, 11, 12), il surpasse Ésaïe lui-même par le charme et la vigueur de ses images, presque toujours puisées dans la nature, comme par la fraîcheur et la justesse de ses comparaisons ordinairement tirées de la vie des champs; sa symbolique ne choque en rien le goût; le rhythme arrondi et périodique, s'élève plus d'une fois (chap. I-II) jusqu'à la strophe. Enfin on remarque tant d'art dans sa composition[1], joint à des connaissances en histoire et en géographie si remarquables chez un pâtre (*Amos* II, 9; V, 26; VI, 2, 5, 14; VIII, 8; IX, 7), qu'on serait tenté de lui contester la paternité d'une œuvre qui ne peut-être évidemment le produit pur d'une imagination enflammée ou de l'extase prophétique. Cependant l'authenticité n'en est pas contestée. Les Actes des Apôtres citent deux fois Amos (*Actes* VII, 42, cf. *Amos* V, 25, 26, et *Actes* XV, 16, 17 cf. *Amos* IX, 11-12), la seconde avec une variante d'après la Septante.

§ 35.

Abdias.

Holzapfel, Obadjah, neu übersetzt und erklärt, Rinteln, 1798, in-8°. — *Krahmer*, Observationes in Obadjam, 1833, in-8°. — *Caspari*, Der Prophet Obadja ausgelegt, Leipz., 1842, in-8°.

La vie de ce prophète est complétement inconnue, car on ne saurait le confondre avec trois Abdias cités *I Rois* XVIII,

[1] Amos est le premier prophète hébreu qui ait choisi la forme de la vision pour peindre la décadence d'Israël. Plus tard, sous l'influence de la civilisation chaldéenne, cette forme prédomine dans les écrits d'Ézéchiel, de Daniel et de Zacharie.

3, *II Chron.* XVII, 7 et *II Chron.* XXXIV, 12; la chronologie s'y oppose, puisque notre Abdias vécut après la ruine de Jérusalem (*Abdias* 10-14). Sa prophétie menace les Édomites qui se réjouissaient de cette catastrophe. Le style offre de l'analogie avec celui de Jérémie[1]. Seulement il est plus animé, plus impétueux; le prophète procède par exclamations, par interrogations, et il lui arrive fréquemment de passer rapidement d'une personne à une autre ou d'employer ce que les grammairiens appellent énallage, de répéter la même idée en d'autres mots ou de la présenter sous ses différentes faces. Selon Eichhorn[2], la prophétie d'Abdias ne remonte pas au-delà de l'exil, et se rapporte à la conquête de l'Idumée par Nabuchodosor, sauf les derniers versets qui y auraient été ajoutés à l'époque de la conquête de l'Idumée par Alexandre Jannée, entre 106 et 80 avant Jésus-Christ.

§ 36.

Jonas.

Lessing, Observationes ad vaticinia Jonæ et Nahum, Chemnitz, 1780, in-8°. — *Friedrichsen*, Kritischer Ueberblick der merkwürdigsten Ansichten vom Buche Jonas, Altona, 1817, in-8°; 2° édit. augm., Leipzig, 1841, in-8°. — *Krahmer*, Das Buch Jonas historisch-kritisch untersucht, Kassel, 1839, in-8°. — *Jäger*, Ueber den sittlichen religiösen Endzweck des Buchs Jonah, über die Zeit seiner Abfassung und über den Grund seiner Stellung im Kanon des Alten Testaments, Tübing., 1840, in-8°.

Ce livre n'est point, à proprement parler, une prophétie; c'est, sous la forme d'une allégorie ou d'une parabole, l'histoire légendaire du prophète Jonas, fils d'Amithaï, qui

[1] Voy. surtout *Jérémie* XLIX, 7-22; cf. *Abdias* 3-6.
[2] *Eichhorn*, Einleitung in das Alte Testament, t. I, p. 40; IV, p. 323.

vécut sous Jéroboam II (*II Rois* XIV, 25). Seul spécimen d'un genre nouveau dans la littérature hébraïque, cette fiction a donné lieu aux plus singulières interprétations. L'opinion la plus vraisemblable, c'est que l'auteur a voulu rendre sensibles par un mythe philosophico-historique ces trois vérités dont la seconde au moins était tout-à-fait étrangère à la théocratie juive et très-opposée à la haine farouche des Juifs contre les étrangers : le prophète doit bon gré mal gré remplir sa charge et rien ne saurait le soustraire à ce devoir sacré; Dieu est le Dieu des païens comme celui des Juifs; il pardonne plus volontiers qu'il ne punit. La forme du livre, qui est écrit en prose, sauf la prière de Jonas dans le ventre de la baleine, composée presque uniquement de pensées et d'images empruntées surtout aux psaumes [1], suivant un usage fréquent dans la période de la décadence, le désaccord qu'on remarque entre cette prière d'actions de grâces et la situation critique de Jonas, des expressions araméennes assez nombreuses [2], tout annonce un écrit postérieur à la ruine de Jérusalem; mais, d'un autre côté, comme l'auteur n'est point animé, loin de là, de cett haine ardente que les persécutions des Séleucides inspirèrent aux Juifs, il faut en conclure qu'il vécut avant l'époque des Maccabées. Si le prophète, en effet, dont le caractère est peint sous des couleurs véritablement odieuses, se montre mécontent du pardon accordé aux Ninivites, ce n'est point parce qu'il les abhorre comme étrangers, mais uniquement parce que son amour-propre est en jeu et

[1] Voyez *Jonas* II, 3, cf. *Ps.* XVIII, 7; — *Jonas* II, 4, cf. *Ps.* XLII, 8; — *Jonas* II, 5, cf. *Ps.* XXXI, 23; — *Jonas* II, 6, cf. *Ps.* XVIII, 5 et LXIX, 2; — *Jonas* II, 8, cf. *Ps.* V, 8; XVIII, 7; CXLII, 4; — *Jonas* II, 9, cf. *Ps.* XXVI, 7; XLII, 5; L, 14, 23.

[2] Par ex., בְּשֶׁלְּמִי (*Jonas* I, 7), שֶׁבִּן (*Jonas*, IV, 10).

qu'il craint d'être traité de faux prophète. Le livre de Jonas, déjà cité dans *Tobit* XIV, 5, l'est encore dans Matthieu XII, 40, XVI, 4, et dans Luc XI, 29.

§ 37.

Michée.

Justi, Micha, neu übersetzt und erläutert, Leipzig, 1799, in-8°. — *Hartmann*, Micha, neu übersetzt und erläutert, mit fünf Excursen begleitet, Lemgo, 1800, in-8°. — *Caspari*, Ueber Micha den Morasthiten, Christian., 1852, in-8°.

Originaire de Moraseth, et non de Marésa dans la tribu de Juda (*Josué* XV, 44), Michée ne doit pas être confondu avec le prophète du même nom qui vécut sous Achab (*I Rois*, XXII, 8). Il fut contemporain d'Ésaïe et prophétisa dans les dernières années d'Achaz et les premières du règne d'Ézéchias. Ses courageuses censures, réparties en cinq discours : I, 2-16; II, 1-13; III, 1-IV, 4; IV, 5-V, 14; VI, 1-VII, 20, s'adressent au royaume de Juda bien plus qu'à celui d'Israël, qui penchait déjà vers l'abîme. Il s'élève avec force contre l'impiété et l'avarice des grands, la vénalité des juges, la corruption des prêtres, la servilité des faux prophètes, l'idolâtrie des habitants de Jérusalem, et il voit le mal si grand, qu'il ne pourra se guérir que par la ruine de l'État et du temple lui-même. L'espoir pourtant rentra dans le cœur de Michée lorsque Ézéchias entreprit sa réforme et rétablit le culte de Jéhovah. Son style plein de mouvement, de force et de vie présente beaucoup d'analogie avec celui d'Ésaïe et d'Osée : même élévation de pen-

sées, même abondance d'images, même transition rapide d'une menace à une promesse; il offre même des périodes mieux arrondies, plus pleines et plus rhythmiques; mais d'autre part, il est plus obscur, plus concis, hérissé de jeux de mots, de paronomases et d'antithèses. Le poète a employé avec bonheur la forme du dialogue. Le livre de Michée est certainement authentique, à l'exception peut-être de *Michée* IV, 9-14 et VII, 7-30, qui sont suspects d'interpolation; on le trouve cité dans *Jérémie* XXVI, 18, ainsi que dans le Nouveau Testament (*Matt.* II, 5, 6, et *Jean* VII, 42; cf. *Michée* V, 1; — *Matt.* X, 35, 36, cf. *Michée* VII, 6).

§ 38.

Nahum.

Grimm, Nahum, neu übersetzt mit erklärenden Anmerkungen, Dusseldorf, 1799, in-8°.

Nahum vécut à Elkosch, petite ville, non pas de la Galilée, comme on l'admet assez généralement, mais de l'Assyrie, située sur le Tigre à peu de distance de Mossoul et appelée encore aujourd'hui Alqush. C'est ce qui explique la connaissance qu'il possédait, mieux qu'aucun autre prophète, des affaires de l'Assyrie. Cependant tout semble prouver qu'il était né en Palestine, car c'est à ce dernier pays et à sa littérature qu'il emprunte ses descriptions et ses images (Nahum I, 3, 4, 15; III, 4, 5). Sa vie d'ailleurs n'est point connue. Ses prophéties sont dirigées

contre l'Assyrie et Ninive que Phraorte menaçait alors à la tête de ses Mèdes. Enflammé d'un patriotique enthousiasme et plein de confiance en la justice rémunératrice de Jéhovah, Nahum annonce aux Assyriens le châtiment de leur conduite envers Israël, dans un style vif, coloré, énergique, original et presque pur d'araméismes. Le rhythme est vif et régulier; les tableaux variés et toujours finement dessinés; la couleur appropriée au sujet. L'authenticité de son livre n'est pas contestée.

§ 39.

Habacuc.

Ranitz, Introductio in Habacuci vaticinia, Lips., 1808, in-8°. — *Justi*, Habakuk neu übersetzt und erläutert, Leipzig, 1820, in-8°. — *Wolff*, Der Prophet Habakuk, Darmstadt, 1822, in-8°. — *Delitzsch*, Der Prophet Habakuk, Leipzig, 1843, in-8°.

Ce prophète, qui ne nous est connu que par des légendes apocryphes, était, selon la tradition, un lévite de Thékoa, et mourut à Kehila. Il paraît avoir écrit après la réforme de Josias, mais avant la ruine de Jérusalem, que rien dans sa prophétie ne fait encore prévoir, et probablement pendant la première invasion des Chaldéens en Judée sous Nabuchodonosor. Malgré quelques passages imités des écrivains qui l'ont précédé (*Habacuc* II, 12, cf. *Michée* III, 10; *Habac.* III, 19, cf. *Ps.* XVIII, 34), Habacuc est un poète très-original et l'on peut encore admirer dans ses plaintes éloquentes sur la misère et l'oppression de son peuple les dernières clartés de l'ancien prophétisme. Il réunit toutes les qualités

d'un grand poète, vivacité d'imagination, jugement exquis, style plein tour à tour de douceur et d'harmonie, de force et d'éclat. L'hymne, qui termine sa prophétie, sur la puissance et la bonté de Dieu, est considéré comme un des plus beaux morceaux de la littérature hébraïque et place Habacuc au premier rang des poètes hébreux [1] Des versets ou plutôt des fragments de versets de sa prophétie sont cités dans les *Actes* XIII, 41 et dans les épîtres de saint Paul (*Rom.* I, 17; *Galat.* III, 11; *Hébr.* X, 38).

§ 40.

Sophonie.

Ewald, Der Prophet Zephanja übersetzt mit Anmerkungen, Erlangen, 1827, in-8°. — *A. Strauss*, Vaticinia Zephanjæ commentar. illustrat., Berlin, 1843, in-8°.

Contemporain de Jérémie, Sophonie censure comme lui les vices des grands et l'idolâtrie du peuple; il prédit la ruine de Jérusalem, mais annonce en même temps le châtiment des ennemis d'Israël et prophétise des temps meilleurs pour ceux qui se repentiront et s'adonneront à la justice. Son style généralement lâche et traînant, sans élévation poétique, ne manque pourtant ni de vivacité, ni de clarté. Le rhythme dégénère souvent en prose; mais la langue est encore pure, quoiqu'on sente la décadence de l'esprit prophétique dans les nombreux emprunts que Sophonie fait aux anciens prophètes [2]. On ne sait rien de la vie de ce

[1] *Eichhorn*, ouv. cité, t. IV, p. 140.
[2] Comparez, par exemple, *Sophonie* I, 7, cf. *Ésaïe* XIII, 6; — *Sophonie* I, 13,

prophète, qui vécut sous Josias, avant la réforme entreprise par ce prince, et à l'époque de l'invasion des Scythes; son livre est d'une authencité incontestée.

§ 41.

Aggée.

Hessler, Vaticinia Haggæi versa et illustrata, Lund., 1799, in-4°. — *Scheibel*, Observationes criticæ et exegeticæ in Vaticinia Haggæi, Vratislav., 1822, in-4°.

Un des plus actifs stimulateurs de la construction du second temple, que la négligence des Juifs et l'hostilité des Samaritains avaient fait abandonner jusqu'à la deuxième année du règne de Darius, fils d'Hystaspe, Aggée est le premier prophète qui ait paru après le retour de l'exil. Ce fut à l'occasion d'une sécheresse prolongée qu'il commença à prophétiser pour réveiller le zèle du peuple, et dans l'espace de trois mois, il lui adressa quatre discours dans un style prosaïque et maniéré, qui prouve, aussi clairement que le soin avec lequel Aggée recommande les pratiques du culte, combien la poésie hébraïque et l'esprit prophétique étaient dégénérés. Dans le premier de ces discours (*Aggée* I), le prophète exhorte ses concitoyens à se mettre à l'œuvre, promettant qu'alors la sécheresse cessera. Dans le second (*Aggée* II, 1-9), il promet que le nouveau temple, quelque modeste qu'il soit, surpassera en gloire celui de Salomon, parce qu'une foule de peuples étrangers y apporteront leurs

cf. *Amos* V, 11; — *Sophonie* I, 14, 15, cf. *Joël* II, 1, 2; — *Sophonie* II, 8, cf. *Ésaïe* XVI, 6; — *Sophonie* II, 14, cf. *Ésaïe* XIII, 21; XXXIV, 11, etc., etc.

offrandes, prophétie qui ne s'est jamais acccomplie. Le troisième (*Aggée* II, 10-19) contient des remercîments aux ouvriers que Dieu récompensera de leur zèle, et le quatrième (*Aggée* II, 20-23), semble n'être qu'un éclaircissement complémentaire des versets 6-9. La Septante attribue en outre à Aggée trois psaumes, dont tout ce qu'on peut dire avec quelque certitude, c'est qu'ils datent de son siècle.

§ 42.

Zacharie.

Köster, Meletemata critica et exegetica in Zachariæ prophetæ capita IX-XIV, Gôtting, 1818, in-8°. — *Forberg*, Commentarius criticus et exegeticus in Zachariæ Vaticiniorum partem posteriorem, Cob., 1824, in-4°. — *Burger*, Études exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie, Strasbourg, 1841, in-4°.

Zacharie, fils de Barachie [1], — qu'il faut se garder de confondre, soit avec Zacharie, fils du grand-prêtre Joïada, lapidé dans le parvis du temple sous le règne de Joas (*II Chroniques* XXIV, 20 et suiv.), soit avec un autre Zacharie, fils de Jerébecja ou de Barachie, qui fut le contemporain et l'ami d'Ésaïe (*Ésaïe* VIII, 2) — vécut dans le même temps qu'Aggée et travailla, comme lui, à hâter la reconstruction du temple. Nous possédons sous son nom un livre de prophéties qui se divise en deux parties très-distinctes : 1° Chap. I-VIII, vision symbolique se rapportant à la reconstruction de la ville de Jérusalem et de son temple. L'authenticité de cette première partie ne saurait être révoquée

[1] *Esdras* V, 1 et VI, 14, l'appelle fils d'Iddo.

en doute. On sent que le prophète était un jeune homme à l'imagination ardente revenu depuis peu de l'exil; ses idées et son style, son orthographe même [1], trahissent également une éducation étrangère. Ce n'est plus Dieu lui-même qui se révèle; c'est l'esprit prophétique personnifié qui parle, ou bien un archange, au-dessous de qui figurent déjà d'autres anges d'un rang moins élevé. Le prophète connaît la doctrine des sept archanges, qu'il appelle, à la manière des Perses, les sept yeux de Dieu, et pour la première fois nous voyons Satan apparaître comme l'accusateur des hommes devant l'Éternel (*Zach.* III, 1-2). Ces doctrines, inconnues aux Hébreux avant l'exil, lui sont familières, et il les expose dans une narration symbolique souvent obscure, surchargée de répétitions; dans un style sec et prosaïque, qui rappelle la grammaire chaldéenne dans le choix et l'arrangement des mots. Zacharie annonce de grandes catastrophes qui frapperont les nations ennemies de Juda et d'Israël; à la suite de révolutions terribles, les Juifs seront rassemblés et Jérusalem rebâtie avec magnificence; le grand sacrificateur Josué présidera au gouvernement de la nation, le temple sera achevé et la fête commémorative de sa destruction deviendra une fête non plus de deuil, mais d'allégresse. — 2° Chap. IX-XIV, recueil d'oracles qui, ni pour le fond ni pour la forme, ne peuvent appartenir à notre Zacharie, car non-seulement la langue est plus pure, plus énergique, plus poétique, et la narration moins symbolique; mais l'horizon politique est tout-à-fait différent. La maison de David existe (*Zach.* XII, 7, 12;

[1] Par ex. il écrit דָּוִיד comme dans les Chroniques; צַנְתְּרוֹת avec une terminaison féminine (*Zach.* IV, 12).

XIII, 1, 7); ni le royaume de Juda, ni celui d'Israël n'a été détruit (*Zach.* IX, 13; X, 6; XI, 14); l'idolâtrie règne parmi le peuple, qui écoute toujours les faux prophètes (*Zach.* X, 2; XIII, 2); l'Assyrie et l'Égypte sont encore présentées comme menaçant Israël (*Zach.* IX, 1 et suiv.; X, 11); Gaza est encore gouvernée par un roi (*Zach.* IX, 5), toutes circonstances qui ne peuvent se rapporter au règne de Darius, fils d'Hystaspe. On ne peut donc regarder cette seconde partie que comme un récueil de prophéties faites soit par le Zacharie contemporain d'Ésaïe, soit plutôt par divers prophètes ayant vécu en des temps différents, ce que confirme le caractère fragmentaire et incohérent de ces oracles. Le premier se rapporte (*Zach.* IX et X) à la prise de Damas, de Sidon et de Tyr, avec allusion aux temps messianiques. Le chap. XI, auquel se rattache incontestablement le chap. XIII, 6-9, qui a été transposé, contient une parabole pleine d'allusions aux troubles qui suivirent le meurtre du roi d'Israël, Zacharie, l'an 770 avant notre ère, ainsi que l'a prouvé Hitzig [1]. Les trois derniers enfin contiennent la prédiction d'un prophète inconnu, qui vécut après la mort de Josias (*Zach.* XII, 11), mais avant la prise de Jérusalem, dont il espère la délivrance par le Messie. Les Évangiles de Matthieu, de Marc et de Jean citent plusieurs fois le livre de Zacharie (*Matt.* XXI, 5 et *Jean* XII, 15, cf. *Zach.* IX, 9; *Jean* XIX, 37, cf. *Zach.* XII, 10; *Matt.* XXVI, 31 et *Marc.* XIV, 27, cf. *Zach.* XIII, 7).

[1] *Hitzig*, Ueber die Abfassungszeit der Orakel Zachariæ IX-XIV, dans les Studien und Kritiken, 1830, cah. 1.

§ 43.

Malachie.

Fischer, Observationes criticæ in Malachiam, Lips., 1759, in-4°. — *Faber*, Commentatio in Malachiam prophetam, Onold., 1779, in-4°.

Malachie, le dernier des prophètes, vécut probablement du temps de Néhémie. Ce qui confirme cette supposition, c'est qu'il ne fait aucune mention ni d'Esdras ni de Zorobabel; qu'il parle du temple comme rebâti depuis longtemps; que les abus du sacerdoce se faisaient déjà sentir, lorsqu'il commença à exercer sa charge, et qu'il manifeste un grand zèle pour le culte déjà complétement organisé, ainsi que pour le paiement des dîmes et des offrandes (*Malachie* III, 7 et suiv.). Il combat d'ailleurs les mêmes vices que Néhémie, notamment les mariages mixtes (*Mal.* II, 10) et il promet au peuple, qui n'était pas content de son sort, la venue prochaine d'Élie, le précurseur du roi messianique. Quoique son style soit plus pur que celui de ses contemporains, parce qu'il prend pour modèles les anciens prophètes, on sent que Malachie écrivait dans une langue morte et que l'enthousiasme prophétique avait fait place à l'argumentation scolastique. Il pose une thèse générale dont la suite n'est que le développement logique, et sa manière d'écrire, plus didactique que poétique, se rapproche de la forme du dialogue. Ses prophéties sont citées quatre ou cinq fois, non-seulement dans les Synoptiques *Matt.* XVII, 11; *Marc* IX, 11, 13, cf.

Malachie IV, 5; — *Luc*, I, 17, cf. *Malachie* IV, 6), mais dans l'épître aux Romains (IX, 13).

§ 44.

Livres Apocryphes.

Hencke, Prodromus ad libros apocryphos Veteris Testamenti, Halle, 1711, in-8°. — *Wilson*, The books of the Apocrypha with critical and historical observations, London, 1801, in-8°. — *Eichhorn*, Einleitung in die apokryphischen Schriften des A. T., Leipz., 1795, in-8°.

Les Apocryphes de l'Ancien Testament, גְּנוּזִים, Ἀπόκρυφοι, sont des productions assez récentes de la littérature juive. Écrits ou traduits en grec à des époques différentes, les uns ont été composés par des Juifs palestiniens, tandis que les autres ont pris naissance dans la colonie juive d'Alexandrie; mais dans les uns comme dans les autres se font remarquer les défauts, encore exagérés, des écrivains hébreux, sans qu'ils en présentent les beautés. La chronologie s'est plus exactement fixée, il est vrai; mais le récit s'est surchargé d'ornements de mauvais goût; la pensée y est lourde, les idées religieuses étroites, la morale vulgaire, la crédulité moins naïve, les symboles bizarres, les visions apocalyptiques, et le style, malgré son enflure, reste pâle et froid même dans les morceaux imités des anciens.

Dans nos bibles protestantes, ces livres sont au nombre de douze seulement.

§ 45.

Tobit.

Ilgen, Die Geschichte Tobits, Iena, 1800, in-8°.

Ce livre raconte, comme celui de Job, l'histoire d'un homme juste rudement éprouvé par l'adversité. C'est assurément aussi un ouvrage d'imagination, sous forme de légende brodée sur un fond historique, destiné à mettre en lumière ce philosophème : Le juste peut être éprouvé, mais il ne saurait être malheureux toujours; sa prière, s'il reste fidèle à Dieu et persiste dans les bonnes œuvres, finira par être entendue, et il parviendra au plus haut degré de la félicité. Les doctrines des bons et des mauvais anges y sont déjà fort développées; les premiers offrent à Dieu les prières des hommes et descendent sur la terre sous une forme apparente. Les seconds, dont l'un est même appelé par son nom d'Asmodée [1], habitent les déserts, mais ils visitent les demeures des hommes d'où on peut les chasser par certaines fumigations, et ils succombent toujours dans leurs luttes contre les anges. L'auteur proclame la prière, l'aumône, le jeûne et les bonnes œuvres comme les vertus cardinales; cependant on rencontre dans son livre des maximes très-pures

[1] C'est le dew Aschmogh du Zendavesta (*Vendidad*, trad. par Kleuker, p. 353, 383). L'édition du Zendavesta que nous avons entre les mains, est divisée en trois parties : I, contenant l'Izeschné et le Vispered, 2e édit., Riga, 1786; II, le Jeschts Sades, le Si-ruze et le Vendidad, Riga, 1777; III, le Bun-Dehesch, Riga, 1777, in-4°, sans parler de plusieurs dissertations.

de morale, par ex. IV, 6, 16, 17, et il y règne un sentiment profond d'amour filial et de tendresse paternelle. Le théâtre du drame est l'Assyrie et la Médie, lieux d'exil des dix tribus, et sa date tombe sous les derniers Assyriens. On ne sait rien d'ailleurs ni de l'écrivain ni du temps où il écrivit; le style et l'esprit général du livre prouvent seulement que c'est l'œuvre d'un Juif palestinien.

§ 46.

Judith.

Montfaucon, La vérité de l'Histoire de Judith, Paris, 1790, in-12.

Judith nous est présentée dans ce livre comme une héroïne juive qui, par des moyens assurément peu édifiants, réussit à délivrer la ville de Béthulie assiégée par Holopherne, général de Nabuchodonosor. Relevons d'abord les erreurs historiques et géographiques qui abondent dans ce récit. Il n'est parlé nulle part ailleurs, ni dans l'histoire sainte, ni dans l'histoire profane, d'une ville nommée Béthulie; mais seulement de la forteresse Bethar, où, pendant trois ou quatre ans, les Juifs se défendirent avec une bravoure inouïe contre les Romains, sous le règne de l'empereur Adrien. Nabuchodonosor règne à Ninive; or son père Nabopolassar avait détruit cette capitale de l'Assyrie depuis plusieurs années, 625 ans avant notre ère. Les Juifs sont gouvernés par des grands-prêtres, fait qui ne peut remonter au-delà de la période persane et qui contredit par con-

séquent les autres circonstances du récit. Enfin, il règne dans tout le livre une haine féroce de l'étranger, contre qui tout est permis, la fraude, le mensonge, l'assassinat, haine qui, on doit le dire à l'honneur de la nation juive, n'arriva à ce degré d'intensité que pendant ses luttes contre les Romains. Tout porte donc à croire que l'auteur de cette légende vivait, au plus tôt, au commencement du second siècle de notre ère, et que son but était d'animer le courage de ses compatriotes, en leur montrant comment Dieu peut secourir contre toute espérance, ceux qui se confient en lui, pourvu qu'ils soient purs. Ce livre est cité pour la première fois par Clément de Rome [1], et il n'a été reçu dans le canon des Apocryphes qu'au concile de Nicée. Il a vraisemblablement été écrit en araméen par un juif d'origine palestinienne; mais il ne nous en reste qu'une mauvaise traduction grecque, qui, comparée à la Vulgate, présente de très-nombreuses différences.

§ 47.

La Sapience.

Nachtigall, Das Buch der Weisheit als Gegenstück des Koheleth, Halle, 1799, in-8°. — *Bauermeister*, Commentarius in Sapientiam Salomonis, Götting., 1828. — *Grimm*, Commentar über das Buch der Weisheit, Leipzig, 1837, in-8°.

La Sapience, dite de Salomon, Σοφία Σολομῶντος, n'est certainement pas l'œuvre du successeur de David; c'est celle d'un juif alexandrin, versé dans la langue grecque

[1] *Clément de Rome*, Epistola ad Corinthios, c. 55.

et dans la connaissance des systèmes de philosophie qui régnaient de son temps. On y reconnaît l'influence évidente de la théosophie, mélange de la sagesse juive et de la philosophie platonicienne, qui était cultivée avec prédilection dans la colonie juive d'Alexandrie. Les idées qui y sont exposées sur Dieu sont plus nobles, plus nettes et plus spiritualistes que dans aucun autre livre de l'Ancien Testament. Comme être moral et image de la divinité, le sage attend l'immortalité et la félicité céleste. Les hommes ne sont déjà plus divisés en Juifs et en Gentils, mais en bons et en méchants. Ce livre, bien que formant un tout par son contenu et la marche des idées, peut se diviser en quatre parties : 1° Chap. I-VI, exhortation aux princes de rechercher la sagesse, source de tout ce qui est vrai, bon et grand, de se rendre dignes de la recevoir par la pureté de leurs mœurs et leur piété; de combattre leurs mauvais penchants, le but de la vie terrestre n'étant pas de bien vivre, mais de mériter la vie éternelle par sa sagesse, sa justice, son innocence, par la fermeté de son caractère, son courage à combattre la chair et sa chasteté. Le sage d'ailleurs obtient déjà sur cette terre une grande récompense, et le méchant sa punition. — 2° Chap. VI-XI, 6; l'auteur cite à l'appui de ses maximes plusieurs exemples tirés de l'histoire juive depuis Adam jusqu'à Moïse et propres à démontrer que la sagesse est la source de tout ce qui est bon, qu'elle a conduit les saints et le peuple de Dieu, et que les hommes vertueux sont récompensés dès cette vie. — 3° Chap. XI, 17-XIX; autres exemples tendant à prouver que Dieu a châtié l'idolâtrie, notamment des Égyptiens, et des Cananéens, tandis qu'il en a préservé son peuple choisi. Telles sont en peu de mots les idées mo-

rales de l'auteur [1]. Quant à ses idées religieuses, elles peuvent se résumer ainsi : L'homme créé à l'image de Dieu et destiné à la félicité céleste, déchut de son état d'innocence en se laissant séduire par le diable, qui a introduit la mort et le péché dans le monde. Cependant le chemin de la vie éternelle n'est fermé à personne, pourvu que l'on se rende digne de recevoir la sagesse céleste. Après la mort, le méchant est puni et l'homme pieux jouit d'un bonheur inexprimable. Il est à noter que dans son récit de la création, la Sapience s'éloigne de la Genèse et qu'elle admet un chaos. Par contre, sa peinture de la sagesse offre une grande ressemblance avec la notion chrétienne du Logos. Ajoutons que le style, assez pur pour le temps, s'élève, par moments, jusqu'à l'éloquence et que des allusions nombreuses aux usages des païens témoignent du savoir de l'auteur.

§ 48.

L'Ecclésiastique.

Zange, Die Denksprüche Jesus, des Sohns Sirach, Arnst., 1797, in-8°. — *Bretschneider*, Liber Jesu Siracidæ, Ratisbon., 1806, in-8°.

L'auteur de l'Ecclésiastique, Jésus, fils de Sirac, ou le Siracide, comme il s'appelle lui-même (*Ecclésiastique* L, 28), n'est connu par aucune particularité de sa vie. On voit seulement par son ouvrage qu'il était versé dans l'histoire

[1] *Winzer*, De philosophiâ morali in libro Sapientiæ, quæ vocatur Salomonis, expositio, Viteb., 1811, in-4°.

de son peuple, qu'il avait lu les ouvrages attribués à Salomon, et qu'il possédait des connaissances assez étendues en histoire naturelle. Très-vraisemblablement, — car les données sont difficiles à concilier, — il vécut à Jérusalem sous le pontificat de Simon II, l'adversaire de Ptolémée Philopator, c'est-à-dire l'an 237 avant J.-Ch., dans le temps où les Samaritains bâtirent un temple sur le mont Garizim. Son livre fut écrit en araméen, vers l'an 180 de notre ère; mais, une cinquantaine d'années après, il fut traduit en grec en Égypte sous Ptolémée Évergète (Physcon), par un de ses descendants qui portait le même nom que lui, et la traduction a fait oublier l'original si bien qu'on n'en connaît plus que quelques fragments conservés dans le Talmud [1].

L'Ecclésiastique offre beaucoup de ressemblances avec les Proverbes; c'est aussi un recueil de sentences morales basées sur la doctrine de la rémunération; mais la réflexion est plus ferme, certaines parties sont mieux développées, et quoiqu'on n'y remarque pas de plan proprement dit, il y a plus d'unité et plus d'ensemble. On reconnaît le fruit des méditations d'un ancien sage qui a beaucoup réfléchi sur la destinée humaine et a su profiter des observations de ses devanciers. La sagesse, qu'il personnifie, nous est peinte par lui comme étant d'origine divine et la mère de toutes les vertus. Malgré un particularisme assez étroit, les idées religieuses sont généralement élevées, et la prière est placée bien au-dessus des sacrifices. Quant aux idées messianiques émises dans ce livre, elles se réduisent à une allusion au futur retour d'Élie; encore le

[1] *Dukes*, Rabbinische Blumenlese, p. 24, 67.

chap. XLVIII, où il en est parlé, passe-t-il à bon droit pour suspect, parce que les idées qui y sont exposées sur la vie future offrent un contraste marqué avec le reste du livre.

§ 19.

Additions au livre d'Esther.

Quoique écrit avant Jésus-Christ, vraisemblablement par un juif alexandrin, et classé par la Vulgate parmi les livres canoniques, cet opuscule ne mérite pas de nous arrêter un seul instant. Ce qui prouve qu'il est apocryphe, c'est, outre les contradictions qu'on y remarque avec le livre d'Esther, par ex. chap. I, 17; cf. *Esther* III, 3; — chap. I, 18; cf. *Esther* III, 5; — chap. II, 6; cf. *Esther* III, 13, une enflure de style tout à fait dans le goût des juifs d'Alexandrie, la métamorphose de l'agagite Aman en un Macédonien et l'anachronisme étrange qui fait vivre Mardochée, emmené captif avec Jéchonias, l'an 599 avant Jésus-Christ, sous le roi de Perse Artaxerxès, l'an 464 de notre ère, d'où il suit que sa cousine Esther était une beauté un peu mûre pour plaire au grand roi.

§ 50.

Baruc.

Grüneberg, Exercitationes de libro Baruchi apocrypho, Götting., 1796, in-8°.

Le livre de Baruc se compose de deux parties réunies par le hasard : 1° Chap. I-V, lettre prétendue de ce disciple de Jérémie aux Juifs de la Palestine, pour les exhorter à la repentance et à la fidélité envers leur Dieu, en leur présentant l'exil comme le châtiment de leurs péchés. Les anachronismes y abondent. L'auteur écrit sous le règne de Nabuchodonosor et parle des vases sacrés reportés à Jérusalem, ce qui n'eut lieu que sous Cyrus (*Esdras* I, 7); il fait mention d'un grand prêtre Joakim dont on ne trouve le nom nulle part ailleurs; il donne pour fils à Nabuchodonosor le roi Balthasar, qui n'était que son petit-fils et qui n'était pas né au moment où la lettre est censée écrite; enfin cette lettre doit être lue dans le temple, en présence de Jéchonias; or le temple n'existait plus; et Jéchonias était prisonnier à Babylone (*II Rois* XXV, 27). Il était difficile d'accumuler plus d'erreurs en moins de mots. — 2° Chap. VI, lettre prétendue de Jérémie, qui n'est qu'une satire contre le culte des idoles, imitée de Jérémie X, 1-16 pour le fond et de Jérémie XXIX, 1-23 pour la forme. Ces deux rapsodies sont écrites en une mauvaise prose grecque, qui trahit le siècle des Maccabées.

§ 51.

Le cantique des trois enfants.

Production d'un âge où la décadence était complète, où le sentiment du beau était mort et l'inspiration éteinte, ce chant se compose de versets de psaumes soudés à la suite les uns des autres et pouvant, dans leur généralité, s'appliquer à toute espèce de situations. Il est évident pourtant qu'il se rattache directement au texte chaldéen de Daniel (III, 23-24), et qu'il y comble une lacune; car rien dans ce texte ne nous apprend d'où provenait l'étonnement de Nabuchodonosor.

§ 52.

Histoire de Susanne.

Cette légende, qui nous offre dans la personne de Susanne un modèle de chasteté et de fidélité conjugale, a été composée évidemment pour célébrer la sagesse de Daniel et rentre par conséquent dans le cycle des légendes daniéliques, toutes d'une date assez récente.

§ 53.

Histoire de Bel et du Dragon.

Autre conte inventé pour célébrer la gloire de Daniel. Nous ne nous arrêterons pas aux invraisemblances dont il abonde, mais nous relèverons une singulière méprise de l'auteur qui transporte le culte égyptien du serpent à Babylone sous le règne de Cyrus.

§ 54.

Prière de Manassé.

Cette prière n'est aussi qu'une compilation de passages tirés des psaumes; c'est pour cela sans doute qu'on l'a admise dans les Bibles protestantes, quoiqu'elle n'ait pas été reçue dans la Vulgate. On ne la trouve mentionnée que chez les Pères de l'Église dans le IIIe ou le IVe siècle.

§ 55.

Les livres des Maccabées.

Michaëlis, Deutsche Uebersetzung des ersten Buchs der Maccabäer mit Anmerkungen, Götting., 1778, in-4°. — *Hasse*, Das andere Buch der Maccabäer neu übersetzt mit Anmerkungen und Untersuchungen, Iena, 1786, in-8°. — *Bertheau*, De secundo libro Maccabæorum, Götting., 1836, in-8°.

Les livres des Maccabées racontent l'histoire du soulèvement des Juifs contre Antiochus Épiphane, leurs victoires

sous la conduite des fils du prêtre Matthathias, Judas, surnommé le Marteau מַקָּבִי, Jonathan et Simon qui eut la gloire d'affranchir sa patrie et qui mourut l'an 135 avant J.-Ch. Le premier livre, le plus important, embrasse une période de 40 ans, de 175 à 135 avant l'ère chrétienne. Ce n'est point une narration complète des événements qui ont signalé cette lutte héroïque; on y remarque même d'assez nombreuses erreurs, surtout dans les faits relatifs aux peuples étrangers, une absence presque complète de critique et beaucoup d'exagération dans les récits; cependant l'historien est sincère et véridique, et la chronologie, d'après l'ère des Séleucides, est généralement exacte [1]. Ce qui distingue pourtant le plus avantageusement son travail de toutes les autres productions historiques de son temps, c'est qu'on n'y trouve pas de miracle. Écrit d'abord en hébreu, comme le prouve le style, mais traduit de bonne heure en grec, le premier livre des Maccabées est l'œuvre d'un juif palestinien qui vécut, après la mort de Jean Hyrcan, successeur de Simon, vers l'an 100 av. J.-Ch., et qui puisa ses renseignements dans d'autres documents écrits (*I Macc.* XVI, 24), mais surtout dans la tradition, ainsi que le montre la partialité de sa narration. On sait que la tendance de la tradition n'est pas tant historique, que patriotique. Or le patriotisme veut être flatté, même aux dépens de la vérité.

Si le premier livre des Maccabées se tient fermement sur le terrain historique, le même éloge ne peut s'adresser au second qui est rempli de fables merveilleuses (*II Macc.* III, 25; V, 2; XI, 8), d'anachronismes et

[1] L'ère des Séleucides commence à la prise de Babylone par Séleucus, dans l'automne de l'année 312 avant Jésus-Christ. Le second livre des Maccabées la fait commencer seulement en 311, selon l'usage dominant en Syrie.

d'autres erreurs (*II Macc.* I, 13-14; IX, 1-28, cf. *I Macc.* VI, 4-6; — *II Macc.* I, 10; cf. *I Macc.* IX, 3-18; — *II Macc.* IX, 19-27). La conscience historique fait complètement défaut à l'écrivain. Cependant cet ouvrage, sans valeur au point de vue de l'histoire, est important pour la théologie juive, à cause de la doctrine de la résurrection. La langue ampoulée et pleine d'affectation trahit son origine alexandrine. Il se divise en deux parties; 1° Chap. I-II, 18, deux lettres prétendues des Juifs de la Palestine à leurs coreligionnaires en Égypte pour les inviter à assister à la dédicace du temple; l'inexactitude des dates en prouve la fausseté, sans parler de l'invraisemblance des récits. — 2° Chap. II, 18-XV, histoire légendaire, depuis le pillage du temple sous Séleucus Philopator, l'an 176 av. J.-Ch., et racontant l'insurrection des Juifs sous les princes Asmonéens, (175-161 av. J.-Ch.) d'après une histoire des Maccabées écrite par un Jason de Cyrène (*II Macc.* II, 20), personnage aussi inconnu que son livre. L'abréviateur paraît avoir écrit en grec.

C'est aussi en grec et probablement par un juif d'Alexandrie qu'a été composé un troisième livre des Maccabées, qui a été inséré dans la Septante, mais rejeté de la Vulgate et des Bibles protestantes. Cette légende, dans le goût des livres d'Esther et de Judith, n'ayant aucun fondement historique certain, puisque Josèphe ne fait aucune mention des événements qu'elle raconte, n'a aucune importance pour la théologie biblique; mais elle fournit un témoignage de l'orgueil extravagant des Juifs et de leur goût pour les fables pieuses dans le second siècle avant Jésus-Christ.

§ 36.

Nouveau Testament.

Michaëlis, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes, 4ᵉ édit., 1788, 2 vol. in-4°; trad en anglais avec notes et supplément, Cambridge, 1792-1801, 4 vol. in-8°. — *Eichhorn*, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig, 1804-1827, 6 vol. in-8°. — *Berthold*, Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments, Erlangen, 1812-1819, 6 vol. in-8°. — *Hug*, Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments, 3ᵉ édit., Tübing., 1826, 2 vol. in-8°. — *Schott*, Isagoge historico-critica in libros Novi Fœderis sacros, Iena, 1830, in-8°. — *Credner*, Einleitung ins Neue Testament, Halle, 1836, in-8°. — *Guericke*, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig, 1842, in-8°. — *Reuss*, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, Halle, 1842, in-8°. — *De Wette*, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments, 5ᵉ édit., Berlin, 1848, in-8°. — *Hilgenfeld*, Kanon und Kritik des Neuen Testaments, 1863, in-8°.

L'hébreu qui, dès le VIᵉ siècle avant notre ère, avait commencé à s'altérer, avait, depuis l'exil, fait place assez rapidement à l'araméen dans les relations de la vie ordinaire et, sans avoir entièrement disparu, était devenu la langue rituelle ou savante. Au temps où Jésus naquit, le peuple juif ne parlait plus, même en Palestine, que le dialecte syro-chaldéen, excepté dans quelques villes, comme Césarée et Scythopolis, où la langue grecque était en usage depuis les conquêtes d'Alexandre, et sans doute à Jérusalem, où il y avait des synagogues pour les Juifs hellénisants. Le grec avait été adopté, en effet, comme langue maternelle par les colonies juives répandues dans l'Égypte, la Cyrénaïque, la Syrie, l'Asie mineure, la Grèce, en un mot, dans tout l'Empire romain, où les sectateurs du

mosaïsme jouissaient de la liberté du culte [1] et d'autres priviléges. Il s'était ainsi formé avec le temps un dialecte particulier, le dialecte hellénistique, qui servit déjà à la traduction de la Septante, et qui se répandit de plus en plus, non-seulement dans la classe lettrée, mais parmi le peuple [2]. Dès que le christianisme franchit les limites de la Judée, il se vit forcé d'employer ce dialecte, devenu le dialecte vulgaire dans les colonies juives, et il n'y a pas lieu de s'étonner, si, à l'exception d'un seul, tous les livres du Nouveau Testament ont été écrits en grec.

Mais le grec du Nouveau Testament n'est pas le grec attique, ni même le grec macédonien ; il en diffère et par la grammaire et par la phraséologie. Juifs de naissance et d'éducation, habitués à lire la version des Septante pour y chercher la confirmation de leurs espérances messianiques, s'adressant généralement aux classes les moins cultivées, forcés de créer des mots nouveaux [3], d'inventer des tournures nouvelles, ou pour le moins d'employer des termes usuels dans une acception très-différente [4] pour exprimer des idées étrangères à ceux qu'ils instruisaient, on comprend que les premiers propagateurs du christianisme ne pouvaient pas parler la langue grecque dans sa pureté. Dans leurs écrits comme dans leurs prédications, ils firent donc usage du dialecte hellénistique, mais en le modifiant encore par l'introduc-

[1] *Levyssohn*, De Judæorum sub Cæsaribus conditione et de legibus eos spectantibus, Lugd. Bat., 1828, in-8°.

[2] *Droysen*, Geschichte des Hellenismus, Hamb., 1836, 2 vol. in-8°

[3] Par exemple, αντίλυτρον, ἐχμυχτηρίζειν, ὀρθρίζειν, βάπτισμα, etc.

[4] Par ex., διχαιοσύνη, εἰρήνη, χρίσις, σάρξ, ψυχή, πρόσωπον λαμβάνειν, ζητειν ψυχήν, χρίτης τῆς ἀδιχίας, etc.

tion de nouveaux hébraïsmes et d'un certain nombre de mots et de locutions empruntés au latin [1], en sorte que la langue du Nouveau Testament, amalgame peu harmonieux d'araméen, de grec et de latin [2], est un idiome qui ne peut guère se comparer qu'au latin du moyen âge.

Les originaux des livres admis dans le canon du Nouveau Testament n'existent plus depuis des siècles. Écrits vraisemblablement sur papyrus, le parchemin étant trop cher, et détériorés par un fréquent usage, ils n'ont pas dû se conserver longtemps [3]. Il ne nous en reste que des copies, les unes sur parchemin,— ce sont les plus anciennes, — les autres sur papier de coton, ne remontant guère au-delà du x[e] siècle [4]. Les plus anciennes sont écrites en lettres onciales, assez semblables aux majuscules des inscriptions lapidaires et métalliques; ce fut seulement vers le x[e] siècle que les copistes commencèrent à faire usage de l'écriture cursive. Ordinairement les mots se suivent sans séparation, sans accent, sans esprit, sans iota souscrit, sans signe diacritique quelconque. De là les grandes difficultés que les plus anciens manuscrits offrent à la lecture courante, et les différentes manières dont les mots et les phrases peuvent se couper; de là aussi une bonne partie des 50,000 variantes qui ont été relevées dans le texte du Nouveau Testament; les autres proviennent soit d'erreurs involontaires commises

[1] Comme χοδράντης, σπεκουλάτωρ, δηνάριον, λεγεών, πραιτώριον, κεντυρίων, κολωνία, κουστωδία, κῆνσος, τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι, συμβούλιον λαβεῖν, ἔχε με παρῃτημένον, ἐσχάτως ἔχειν, etc.

[2] *Winer*, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 5[e] édit., Leipz., 1845, in-8°.

[3] *Jérôme*, Epistola CXLI : Ex illo codicum genere, cui papyrus inserviit, nulli supersunt.

[4] *Montfaucon*, Palæographia græca, Paris, 1708, in-fol., p. 15.

par les copistes ignorants ou inattentifs, soit de falsifications préméditées dans l'intérêt d'un système. Ce fut au ve siècle seulement, l'an 462, qu'Euthalius, diacre de l'Église d'Alexandrie, introduisit la coutume de couper le texte en stiques, στίχοι, dont chacun contenait les mots qui devaient se lire ensemble [1]. Une foule de manuscrits, dont quelques-uns sont arrivés jusqu'à nous, furent divisés d'après cette méthode, appelée stichométrie; mais plus tard, afin d'épargner la place, on cessa de recommencer la ligne à chaque pause et on se contenta d'un point. Longtemps encore les signes de la ponctuation restèrent tout à fait arbitraires; ce ne fut qu'au xvie siècle, qu'on en fixa le nombre et la forme, c'est-à-dire quand, depuis cinq siècles déjà, les accents, les esprits et le iota souscrit étaient d'un usage général. La division en chapitres est une invention du cardinal Hugues de Saint-Cher († 1262), et celle en versets ne remonte qu'à Robert Estienne, qui se contenta d'abord d'indiquer les passages en marge dans son édition du Nouveau Testament, de 1551; ce fut Bèze qui les intercala dans le texte en 1565 [2]. Mais si la division en chapitres, telle qu'elle est reçue aujourd'hui, est d'une date assez récente, de très-bonne heure au moins, le Nouveau

[1] Il coupait ainsi, par exemple, *I Timothée* III, 14-15 :
Ταῦτά σοι γραφὼ
ἐλπίζων ἐλθεῖν
πρός σε τάχιον
ἐὰν δὲ βραδύνω
ἵνα εἰδῆς
πῶς δει εν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι
ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, etc., etc.

[2] *Sinner*, De distinctionibus Novi Testamenti in capitula, versus, etc., Lips., 1694, in 4°.

Testament fut partagé en anagnosmes ou péricopes, sans doute à l'imitation de l'Ancien. Euthalius déjà divisa, dans son édition stichométrique, l'Apôtre en 53 péricopes dominicales et 4 péricopes festales [1], et l'Évangile en 57 péricopes selon le nombre des dimanches et des fêtes; mais les péricopes se raccourcirent à mesure que le rituel se compliqua; celles qui sont aussi en usage dans l'Église latine remontent, dit-on, à Alcuin [2]. Quant aux titres ou inscriptions des différents livres de la Bible, ils ne sont pas plus que les suscriptions, des auteurs eux-mêmes. Ils ont été ajoutés à une époque plus ou moins reculée, d'après de simples conjectures fondées principalement sur la tradition.

Fixés à 27 par l'autorité des conciles [3], les livres du Nouveau Testament se divisent en livres historiques, comprenant les quatre Évangiles, selon Mathieu, Marc, Luc et Jean, avec les Actes des Apôtres; en livres didactiques, catégorie dans laquelle se rangent les quatorze épîtres attribuées à Paul, celle de Jacques, les deux de Pierre, les trois de Jean et celle de Jude; en livres prophétiques, nom qui ne s'applique qu'à l'Apocalypse. On n'y trouve pas de livres poétiques analogues aux Psaumes.

[1] Savoir : *Actes*, 16; — *Romains*, 5; — *I Corinthiens*, 5; — *II Corinth.*, 4; — *Galates*, 2; — *Ephésiens*, 2; — *Philippiens*, 2; — *Colossiens*, 2; — *I Thessaloniciens*, 1; — *II Thess.*, 1; — *I Timothée*, 1; — *II Tim.*, 1; — *Tite* 1; — *Philémon*, 1; — *Hébreux*, 3; — *I Pierre*, 2; — *II Pierre*, 1; — *I Jean*, 2; — *Jacques*, 2; — *II Jean*, 1; — *III Jean*, 1; — *Jude*, 1. L'Apocalypse ne se lisait pas dans les églises.

[2] *Schmid*, De lectionariis occidentalis et orientalis Ecclesiæ, Helmstadt, 1703, in-4°.

[3] *Haag*, Histoire des dogmes chrétiens, Paris, 1862, in-8°, t. I, § 8.

§ 57.

Les Évangiles.

Kuinöl, Commentarius in libros historicos Novi Testamenti, Lipsiæ, 1807-1818, 4 vol. in-8°. — *Gieseler*, Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien, Leipzig, 1818, in-8°. — *Rettig*, De quatuor Evangeliorum canonicorum origine, Giessen, 1824, in-8°. — *Wilke*, Der Urevangelist, oder exegetisch-kritische Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien, Dresden, 1838, in-8°. — *Holtzmann*, Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. — *Baur*, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübing., 1847, in-8°. — *Guericke*, Gesammtgeschichte des Neuen Testaments, Leipz., 1854, in-8°. — *Köstlin*, Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien, Stuttgard, 1855, in-8°.

Les Évangiles — si l'on applique le mot d'εὐαγγέλιον à la vie de Jésus plutôt qu'à sa doctrine — étaient en grand nombre dans les premiers siècles de l'Église [1]; mais la plupart ont disparu sans laisser d'autre trace qu'une mention plus ou moins vague dans les écrits des Pères; quelques-uns seulement, après avoir joui d'une autorité considérable, comme l'attestent les témoignages contemporains et les manuscrits assez nombreux qui s'en conservent dans les bibliothèques, sont arrivés jusqu'à nous, indépendamment des quatre que l'Église a placés dans le canon [2]. Un des plus célèbres de ces évangiles apocryphes, qui tous sont

[1] *Fabricius*, Codex apocryphus Novi Testamenti, Hamburg., 1719-1743, 2 vol. in-8°, t. 1, p. 335 et suiv. — *Thilo*, Codex apocryphus N. T., t. I, Leipz., 1832, in-8°, trad. en français et annoté par G. Brunet, Paris, 1848, in-12.

[2] *Schütz*, Dissertatio critica de evangeliis, quæ ante canonica in usu Ecclesiæ christianæ fuisse dicuntur, Regiomont., 1812, in-4°. — *Borberg*, Die apocryphischen Evangelien und Apostelgeschichten, Stuttgard, 1841, in-8°. — *M. Nicolas*, Etudes sur les Évangiles apocryphes, Paris, 1866.

remplis de légendes bizarres, souvent absurdes, sur la famille de Jésus, sur sa naissance et sur sa vie, est le Protévangile de Jacques, frère du Seigneur, où est racontée la vie de Marie jusqu'à la naissance de son fils et qui est l'œuvre d'un écrivain de la fin du IIe siècle. A côté se place l'Évangile de Thomas, presque aussi ancien et aussi célèbre, dont divers fragments ont été récemment publiés [1]. Il raconte, comme l'Évangile de l'enfance, qui est encore aujourd'hui répandu chez les Nestoriens, les faits et gestes de Jésus jusqu'à l'âge de douze ans. C'est, au contraire, des parents de Jésus qu'il est surtout question dans l'Histoire de Joseph le charpentier et dans l'Évangile de la nativité de Marie. L'Évangile du pseudo-Matthieu est une histoire légendaire de la naissance de Marie et de l'enfance du Sauveur. Enfin, dans l'Évangile de Nicodème, qui ne remonte pas au-delà du ve siècle, sont racontés le jugement de Jésus, sa mort et sa descente aux enfers. Ces évangiles, produit d'un enthousiasme religieux éveillé par la personnalité du Christ, fortifié et nourri par la foi à sa résurrection et l'attente de sa prochaine parousie, portent tous le cachet d'une piété, crédule sans doute, mais pleine de naïveté et de bonne foi, et durant des siècles, ils ont été la source principale où l'art chrétien a puisé ses inspirations, quoiqu'ils n'aient point été adoptés par l'Église, qui, comme nous venons de le dire, a réduit à quatre le nombre des évangiles canoniques, en se fondant sur des raisons cabalistiques sans aucune valeur aux yeux de l'historien. Quel est l'homme sérieux aujourd'hui qui entendrait, sans sourire, même un Père de

[1] *Tischendorf*, Evangelia apocrypha, Lipsiæ, 1853, in-8°.

l'Église, affirmer qu'il ne peut y avoir plus de quatre évangiles parce qu'il n'y a que quatre points cardinaux et quatre vents, quatre fleuves dans le Paradis et quatre chérubins qui portent le trône de Dieu?[1]

Au reste, même entre les quatre Évangiles reçus comme canoniques, on remarque, à côté de frappantes analogies qui s'étendent quelquefois jusqu'aux mots, des différences très-notables. Le quatrième surtout diffère des trois autres, que l'on a appelés synoptiques à cause de leurs nombreuses ressemblances, et qui étaient déjà assez répandus dans les églises vers l'an 120, ainsi que l'a démontré Gieseler[2]; c'est au point que, si on le lisait seul, on se ferait une tout autre idée du Christ et de sa doctrine qu'après la lecture des trois autres. Dans les synoptiques, Jésus se tient sur le terrain de la morale, et comme il s'adresse à la multitude, il aime à revêtir ses leçons d'une forme gnomique ou parabolique plus propre que la forme dialectique à faire pénétrer ses enseignements dans l'intelligence de ses auditeurs ignorants; son enseignement est populaire. Dans Jean, au contraire, il se place au point de vue mystique et spéculatif, ses discours sont symboliques et allégoriques, rarement semés de courtes sentences morales, partant, souvent obscurs et énigmatiques; Jésus se présente non pas comme le Messie attendu par ses compatriotes, mais comme le Sauveur du monde, et son enseignement offre quelque chose de mystérieux[3] et de paradoxal qui fait un singulier contraste avec la clarté et la simplicité du sermon de la

[1] *Irénée*, Advers. Hæres., l. III, c. XI, § 8. — *Cyprien*, Epistol. LXXIII.

[2] *Gieseler*, ouv. cité, p. 179 et suiv.

[3] Cette obscurité mystérieuse tient surtout au caractère mystique du livre. Le mysticisme est la religión du sentiment; or, le sentiment, toujours subjectif et personnel, ne se démontre pas plus qu'il ne se communique.

montagne par exemple. En un mot, les synoptiques nous donnent une histoire de l'apostolat de Jésus, tandis que l'auteur du quatrième Évangile nous présente l'exposition bien coordonnée d'un système spéculatif sur la personne du Sauveur. Les synoptiques, simples compilateurs de modestes diégètes, se bornent à recueillir fidèlement les traditions apostoliques, à les lier, à les coordonner entre elles, et à les présenter chacun à son point de vue particulier, sans suivre toujours exactement l'ordre chronologique [1]; le quatrième Évangile ne se propose nullement de compléter les trois autres, comme on l'a prétendu; il ne songe ni à rectifier la tradition, ni à en combler les lacunes; le but qu'il a en vue, c'est de relever la dignité du Christ, organe du Logos éternel, et il veut y atteindre en opposant la sagesse et la pénétration de Jésus, sa bonté inépuisable et sa puissance surhumaine, à la bêtise des Juifs, à la méchanceté opiniâtre de ses ennemis et à l'impuissance de ses adversaires, tant que son heure n'est pas venue.

Autant l'Évangile selon saint Jean diffère des autres et pour le fond et pour la forme, autant les synoptiques offrent entre eux de ressemblances. La plupart des événements de la vie de Jésus qu'ils racontent, sont relatés avec les mêmes circonstances, le plus souvent dans le même ordre et quelquefois dans les mêmes mots, comme on s'en convaincra aisément en consultant le tableau suivant.

	MATTHIEU	MARC	LUC.
Jean-Baptiste.	III, 1-12.	I, 2-8.	III, 1-18.
Baptême de Jésus.	III, 13-17.	I, 9-11.	III, 21-22.
Tentation.	IV, 1-11.	I, 12-13.	IV, 1-13.

[1] Il est mieux observé dans Marc et Luc que dans Matthieu.

	MATTHIEU	MARC	LUC.
Retour en Galilée.	iv, 12-13.	i, 14.	iv, 14.
La belle-mère de Pierre guérie.	viii, 14-17.	i, 29-34.	iv, 38-41.
Guérison d'un lépreux.	viii, 2-4.	i, 40-45.	v, 12-16.
Guérison d'un paralytique.	ix, 1-8.	ii, 1-12.	v, 17-26.
Vocation de Matthieu.	ix, 9-17.	ii, 13-22.	v, 27-39.
Les disciples dans les blés.	xii, 1-8.	ii, 23-28.	vi, 1-5.
Guérison de la main paralysée.	xii, 9-14.	iii, 1-6.	vi, 6-11.
Prélude du sermon de la Montagne.	iv, 23-25.	iii, 7-19.	vi, 12-19.
La mère et les frères de Jésus.	xii, 46-50.	iii, 31-35.	viii, 19-21.
Parabole du Semeur.	xiii, 1-34.	iv, 1-34.	viii, 4-18.
Tempête sur le lac.	viii, 18-27.	iv, 35-41.	viii, 22-25.
Arrivée chez les Gadaréniens.	viii, 28-34.	v, 1-20.	viii, 26-39.
La fille de Jaïrus ressuscitée.	ix, 18-26.	v, 22-43.	vi, 41-56.
Mission des Douze.	x, 1-42.	vi, 7-13.	ix, 1-16.
Jésus connu à la cour d'Hérode.	xiv, 1-12.	vi, 14-29.	ix, 7-9.
Jésus nourrit 5,000 hommes.	xiv, 13-21.	vi, 30-44.	ix, 10-17.
Profession de foi des disciples.	xvi, 13-28.	viii, 27; — ix, 1.	ix, 18-27.
Transfiguration.	xvii, 1-13.	ix, 2-13.	ix, 28-36.
Guérison d'un démoniaque que les disciples n'avaient pu guérir.	xvii, 14-21.	ix, 14-29.	ix, 37-43.
Jésus prédit sa mort.	xvii, 22-23.	ix, 30-33.	ix, 43-45.
Dispute de rang entre les Apôtres.	xviii, 1-9.	ix, 33-37.	ix, 46-48
Bénédiction de petits enfants.	xix, 13-30.	x, 13-31.	xviii, 15-30.
Jésus prédit sa mort.	xx, 17-19.	x, 32-34.	xviii, 31-34.
L'aveugle de Jéricho.	xx, 29-34.	x, 46-52.	xviii, 35-43.
Les marchands du Temple.	xxi, 12-14.	xi, 15-17.	xix, 45-46.
Jésus interrogé sur sa doctrine.	xxi, 23-27, 33-46.	xi, 27.— xii, 12.	xx, 1-19.
La capitation et le lévirat.	xxii, 15-33.	xii, 13-27.	xx, 20-40.
Le Messie, fils de Dieu.	xxii, 41-46.	xii, 35-37.	xx, 41-44.
Condamnation des Pharisiens et des Scribes.	xxiii, 1 et suiv.	xii, 38-40.	xx, 45-47.
Ruine de Jérusalem prédite.	xxiv, 1-36.	xiii, 1-36.	xxi, 5-36.
Trahison de Judas et institu-			

	MATTHIEU	MARC	LUC
tion de la Pâque.	XXVI, 14-29.	XIV, 10-25.	XXII, 3-23.
Jésus au mont des Oliviers.	XXVI, 30-46.	XIV, 26-42.	XXII, 39-46.
Jésus arrêté.	XXVI, 47-58.	XIV, 43-54.	XXII, 47-54.
Reniement de saint Pierre, jugement de Jésus.	XXVI, 69.—XXVII, 19.	XIV, 66.—XV, 10.	XXII, 55. — XXIII, 17.
Crucifixion.	XXVII, 20-66.	XV, 11-47.	XXIII, 18-56.
Résurrection.	XXVIII.	XVI.	XXIV.

Nous disons que dans tous ces passages parallèles, non-seulement la marche des idées est la même, les faits considérés au même point de vue, mais que souvent l'harmonie est littérale. Il serait facile d'en donner de nombreux exemples [1]; mais nous nous bornerons à en citer quelques-uns des plus notables. Ainsi l'expression assez étrange, *goûter de la mort*, γεύσασθαι θανάτου, se rencontre dans les trois synoptiques (*Matth.* XVI, 28; — *Marc* IX, 1; — *Luc* IX, 27), de même que la construction bizarre ἀφέωνται σοι αἱ ἁμαρτίαι, tes péchés te sont remis (*Matth.* IX, 5;—*Marc* II, 9; — *Luc* V, 23), et cette autre non moins singulière, οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος (*Matth.* IX, 15; — *Marc* II, 19; — *Luc* V, 34); citons encore πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, expression peu usitée en grec (*Matth.* IV, 5; — *Luc.* IV, 9), qui ne se rencontre, il est vrai, que dans Matthieu et dans Luc, et surtout le passage d'Ésaïe XL, 3, que les trois traduisent par les mêmes mots, quoique la traduction s'éloigne à la fois du texte hébreu et

[1] Voyez, pour plus de détails que nous ne pouvons en donner dans ce manuel, *Griesbach*, Synopsis Evangeliorum Matthæi, Marci et Lucæ, 3e édit., Halle, 1809, in-8°. — *De Wette* et *Lücke*, Synopsis Evangeliorum Matthæi, Marci et Lucæ cum Joannis pericopis parallelis, Berlin, 1818, in-4°, 2e édit. 1842. — *Rödiger*, Synopsis Evangeliorum Matthæi, Marci et Lucæ cum Joannis pericopis parallelis, 2e édit., Halle, 1839, in-8°. — *Gehringer*, Synoptische Zusammenstellung des griechischen Textes der IV Evangelien, Tübing., 1842, in-4°. — *Tischendorf*, Synopsis evangelica, Lips., 1851, in-8°.

de la Septante (*Matth.* III, 3;—*Marc.* I, 3;—*Luc* III, 4). Comment expliquer ces étranges ressemblances, qui ne peuvent être accidentelles? Les attribuer à une influence surnaturelle ne saurait convenir à un historien sérieux, qui se voit ainsi réduit à recourir à l'une ou l'autre de ces hypothèses: chaque évangéliste a connu le travail des deux autres et l'a mis à contribution [1]; — ou bien ils ont puisé tous trois à une source commune, soit écrite, soit traditionnelle, — ou bien les deux cas se sont trouvés réunis. Mais chacune de ces hypothèses se brise contre des objections qui sont restées jusqu'ici insolubles [2], et qui le resteront toujours, dans notre opinion, parce que, s'il n'existe pas d'ouvrage ancien qui ait donné lieu à plus de conjectures et de commentaires que les Évangiles, il n'en est pas un non plus sur les origines duquel on possède moins de renseignements vraiment historiques. Il est très-vraisemblable qu'on n'expliquera jamais comment trois histo-

[1] Mais lequel a servi de guide aux deux autres? Selon *Grotius*, Annotationes in Evangelium, Amst., 1641, in-fol.; *Townson*, Discourses on the four Gospels, 2e éd., Oxf., 1788, in-8°, et vingt autres plus modernes, Matthieu est l'original. Selon *Storr*, De fonte Evangeliorum Matthæi et Lucæ, Tüb., 1794, in-4°; *Schott*, Isagoge historico-critica in libros novi fœderis sacros, Iéna, 1830, in-8°; *Reuss*, Die Geschichte der heiligen Schriften des N. T., Halle, 1842, in-8°; *Hitzig*, Ueber J. Marcus, Zurich, 1843, in-8°, et beaucoup d'autres théologiens, c'est Marc; tandis que *Bèze*, dans ses Notes sur Luc, et *Büsching* dans son harmonie des quatre Evangiles (Hamb., 1766, in-8°), sont d'avis que le premier des Évangiles est celui de Luc, et que Matthieu et Marc y ont puisé. *Walch*, au contraire, Einleitung in die Harmonie der Evangelisten, Iéna, 1749, in-8°, croit que Matthieu a puisé à la fois dans Marc et dans Luc, tandis que *Owen*, Observations on the four Gospels, Lond, 1764, in-8°, Griesbach, Commentatio quâ Marci Evangelium totum e Matthæi et Lucæ commentariis decerptum esse monstratur, Iena, 1789-90, in-4°; *Gfrörer*, Die heilige Sage, Stuttg., 1838, in-8°, ne veulent voir dans l'évangile de Marc qu'un abrégé des deux autres, opinion que nous ne pouvons partager quoiqu'elle ait été défendue par le savant critique *Baur*, dans les Theologische Jahrbücher, de Tubingue, an. 1853, cah. 2.

[2] Voy. *Strauss*, Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, 2e édit., Leipz., 1864, in-8°, p. 80 et suiv.

riens ont pu écrire la vie de Jésus, sans que chacun d'eux ait imprimé à son œuvre un cachet plus marqué de son individualité.

§ 58.

Saint Matthieu.

Cratz, Historisch kritischer Commentar über das Evangelium Matthæi, Tübing., 1821-23, 2 vol. in-8°. — *Meyer*, Kritisch-exegetischer Commentar über das Evangelium des Matthæus, 5e édit., Götting., 1864, in-8°.

Le premier des Évangiles canoniques a pour auteur, selon une tradition qui ne remonte pas, il est vrai, au-delà de la seconde moitié du IIe siècle, l'apôtre Matthieu, appelé aussi Lévi, fils d'Alphée. Il a été écrit en hébreu ou plutôt en araméen, pour l'usage des Judæo-Chrétiens, qui formaient la majorité de l'Église en Palestine et qui devaient naturellement être curieux de connaître la vie et les enseignements du Sauveur [1]. Cet évangile, qui paraît avoir été dans l'origine essentiellement didactique [2], serait pour nous le document le plus ancien, et la source relativement la plus pure de la doctrine du Christ, s'il était arrivé jusqu'à nous sous sa forme originale; mais malheureusement il ne nous en reste qu'une traduction grecque qui a même été remaniée plusieurs fois [3]. Tel qu'il nous est parvenu

[1] *Corrodi*, Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des Bibelkanons, Halle, 1792, 2 vol. in-8°, t. II, p. 150-152.

[2] *Eusèbe*, Historia eccles., l. II, c. 39.

[3] Le principal argument de ceux qui soutiennent que Matthieu a écrit en grec, se fonde sur le jeu de mots : ἀφανίζουσι ...φανῶσι (VI, 16); mais Michaëlis

avec ses modifications et ses additions puisées à des sources diverses, l'Évangile selon saint Matthieu nous présente Jésus comme le Messie davidique promis par les prophètes, et s'attache en conséquence à chercher dans les différents traits de sa vie l'application des anciens oracles; il laisse percer, en plus d'un endroit, la haine des Judæo-chrétiens contre les Gentils et les Samaritains (*Matth.* x, 5; xv, 24, 26); il accorde à Pierre, le chef reconnu de la secte, la suprématie sur ses collègues (*Matth.* xvi, 18, 19, comp. à *Jean* i, 42; *Luc* ix, 20-21); il suppose toujours la connaissances des mœurs juives et de la géographie de la Palestine; il aime enfin à grouper les faits analogues en y rattachant, avec plus ou moins de bonheur, les discours de Jésus. Au reste, ce qui prouve que, contrairement à la tradition, cet évangile n'a point été écrit par un disciple immédiat du Maître, c'est qu'il se trompe évidemment sur le jour de la mort du Sauveur [1]. Comme pour la plupart des livres de l'Ancien Testament, l'auteur a puisé ses renseignements à différentes sources; c'est ce qui seul explique les répétitions qu'on y remarque, comme *Matth.* ix, 32-34, comp. à *Matth.* xii, 22-24; — *Matth.* xii, 38 et suiv., comp. à *Matth.* xvi, 1 et suiv.; — *Matth.* xiv, 13 et suiv., comp. à *Matth.* xv, 32

a prouvé que les jeux de mots ne sont pas rares dans les traductions (*Michaëlis*, Erklärung des Briefs an die Hebraër, Francfort, 1780-86, 2 vol. in-4°, Introduction, p. 55 et suiv.).

[1] Le quatrième Évangile doit avoir raison sur ce point contre les synoptiques. Si le dernier souper de Jésus avec ses apôtres avait eu lieu le 14 nisan, et sa mort le 15 par conséquent, on ne s'expliquerait pas les nombreuses violations du repos sabbatique commises par Jésus, qui se rend à Gethsemané; par ses disciples, qui l'ensevelissent; par le sanhédrin, qui l'arrête et le juge malgré la fête. L'erreur des synoptiques provient vraisemblablement de ce que la tradition galiléenne, qu'ils suivent, s'était formée parmi les judæo-chrétiens, qui continuaient à célébrer la Pâque avec les Juifs, en lui donnant une signification chrétienne, c'est-à-dire typique. Cf. *Usteri*, Comment. critic. in quâ Evangelium Johannis genuinum esse ostenditur, Zurich, 1823, in-8°.

et suiv., et surtout les contradictions que présentent certains passages écrits dans un esprit tout différent (Voy. par ex. *Matth.* v, 17, 18; x, 5, 6; xv, 24 comp. à *Matth.* xxiv, 14; xxviii, 19, 20), contradictions qui forcent à admettre ou bien que l'auteur du premier évangile, tel que nous le possédons, a fait usage à la fois de documents écrits ou traditionnels provenant des Judæo-Chrétiens et des Chrétiens pauliniens, ou bien que Jésus lui-même a varié dans ses enseignements d'une manière fort étrange en l'espace de quelques mois. La première de ces hypothèses est, à notre avis, de beaucoup la plus probable, parce que l'Évangile selon saint Matthieu, qu'il ait d'ailleurs été dans l'origine écrit en hébreu ou en grec (ce qui au fond n'importe guère à la théologie biblique) parce que, disons-nous, l'Évangile selon saint Matthieu n'offre point trace d'un progrès quelconque dans les convictions de Jésus ; autrement *Matth.* viii, 5-10, serait placé après *Matth.* xv, 21-28. De plus, cet évangile n'a certainement pas reçu sa forme actuelle avant la ruine de Jérusalem par Titus; c'est ce que prouve la formule *jusqu'à ce jour* (*Matth.* xxvii, 8) employée à propos du champ acheté avec le prix de la trahison de Judas, et à propos du silence gardé par les soldats chargés de veiller sur le corps du Christ; c'est ce que prouve plus clairement encore la mention, comme d'un événement passé (*Matth.* xxiii, 35) du meurtre de Zacharie, fils de Barachie, égorgé par les Zélotes dans le temple, l'an 70 de notre ère, d'après l'historien Josèphe [1]. Qui oserait affirmer même, que pendant longtemps encore et jusqu'à l'affermissement de l'Église catholique, cet évangile, aussi bien que les autres,

[1] *Josèphe*, De bello judaico, l. IV, c. vi, § 4.

n a pas reçu des additions ou des corrections, à mesure que le sens théologique se développa parmi les Chrétiens? Le passage *Matth.* xxiv, 15 ne fait-il pas une allusion transparente à la profanation commise par Adrien, qui fit élever une statue de Jupiter Capitolin sur l'emplacement du sanctuaire [1]?

§ 59.

Saint Marc.

Knobel, De evangelii Marci origine, Vratislav., 1831, in-8°. — *Hitzig*, Ueber Johannes Marcus und seine Schriften, Zürich, 1843, in-8°. — *Baur*, Das Markusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter, Tübing., 1851, in-8°.

Le second évangile est attribué à Marc, appelé ailleurs Jean (*Actes* xiii, 5, 13) et Jean Marc (*Act.* xii, 12, 25; xv, 37), et fut écrit, d'après la tradition unanime de l'antiquité, sous l'influence de l'apôtre Pierre [2], c'est-à-dire dans l'esprit du judæo-christianisme. Pour lui, comme pour l'évangile selon saint Matthieu, Jésus est, en effet, la réalisation du Messie idéal rêvé par les prophètes; seulement il s'attache moins à rapporter ses paroles qu'à raconter ses actions, et s'applique moins aussi à faire ressortir l'accomplissement des prophéties en sa personne, preuve certaine d'une tendance moins polémique et par conséquent d'une origine plus ancienne. Comme l'auteur s'adressait aux Juifs disper-

[1] *Baur*, ouv. cité, p. 607 et suiv.
[2] *Eusèbe*, Hist. eccles., l. III, c. 40; vi, c. 14. — *Irénée*, Adv. hæres., l. III, c. 10, 11. — *Jérôme*, Catal. Scriptor. eccles., c. 18.

sés dans l'empire romain plutôt qu'à ceux de la Palestine, il néglige rarement de donner à ses lecteurs les explications nécessaires sur certaines coutumes, certaines localités de la Judée qui devaient leur être peu connues, et s'il cite quelque mot araméen, il ne manque pas de le traduire (*Marc* v, 41; vii, 31, 34; xiii, 3; xiv, 12; xv, 6, 42). Au reste, il offre l'analogie la plus étonnante avec les deux autres synoptiques, dans les constructions, les transitions, les conclusions, les mots même; c'est au point qu'on n'a trouvé dans les seize chapitres, dont il se compose, si l'on ne tient pas compte de quelques mots intercalés par-ci, par-là [1], le plus souvent en vue d'embellir, de colorer le récit, que 22 passages originaux, savoir chap. iii, 20-21; iv, 26-29; vii, 32, 37; viii, 22-26; xiv, 51-52; xvi, 9-11; encore la péricope xvi, 9-20, n'est-elle rien moins qu'authentique, puisqu'elle manque dans les plus anciens manuscrits. Cela n'empêche pas qu'on ne puisse signaler entre Marc et Matthieu des contradictions assez notables, par ex. *Marc* v, 2, cf. *Matth.* viii, 28; — *Marc* x, 46, cf. *Matth.* xx, 30; — *Marc* xi, 7, cf. *Matth.* xxi, 7. L'évangile selon saint Marc ne nous est probablement pas parvenu non plus dans sa rédaction primitive; cependant c'était dès l'origine un évangile à la fois historique et didactique, rédigé, selon le témoignage unanime de l'antiquité, d'après les souvenirs de Pierre, dont Marc était à la fois le disciple, le compagnon et l'interprète. Mais si l'on est assez généralement d'accord sur ce point, les opinions varient beaucoup sur la date de sa composition. La plus probable, c'est que, dans sa forme actuelle, il est plus ancien que le premier des

[1] Quelquefois mal à propos, comme *Marc* ii, 26, où l'évangéliste confond Abiathar avec son père Ahimélec (*I Samuel* xxi, 2-7; xxii, 20).

synoptiques tel que nous les possédons aujourd'hui, et qu'il a été écrit avant que le cycle des légendes évangéliques fût complétement formé. C'est la seule hypothèse qui explique l'absence, dans cet évangile, des mythes relatifs à la naissance et à la résurrection de Jésus, car, comme nous l'avons déjà dit, le chap. XVI depuis le vers. 8, n'est rien moins qu'authentique. On remarquera d'ailleurs qu'il n'a pas la tendance dogmatique et apologétique, ni la couleur ultra-légendaire qui frappent dans saint Matthieu, indice presque certain, nous venons de le dire, d'une origine moins récente, et surtout qu'il ne donne aucune formule de baptême, tandis que Matthieu en rapporte une empruntée au rituel d'un temps postérieur.

§ 60.

Saint Luc.

Schleiermacher, Kritischer Versuch über die Schriften des Lucas, Berlin, 1817, in-8°. — *Schwanbeck*, Ueber die Quellen der Schriften des Lucas, Darmstadt 1847, in-8°.

Le troisième évangile synoptique est l'œuvre de Luc, païen converti et fidèle compagnon de saint Paul (*II Timothée* IV, 11; — *Coloss.* IV, 11, 14; — *Philémon*, 24). Selon l'opinion commune, il doit avoir été écrit sous l'influence directe du grand apôtre des Gentils; mais l'auteur nous apprend lui-même, dans son prologue, qu'il a puisé à différentes sources (*Luc* I, 1-5), de sorte que tout ce qu'il est permis d'affirmer avec certitude, c'est qu'il partageait les

sentiments universalistes de son ami. Pour Luc, en effet, Jésus n'est pas le Messie juif, comme pour Matthieu ; il est le Sauveur du monde. Cette tendance paulinienne se manifeste tout d'abord et clairement dans la généalogie qu'il donne de Jésus; il ne commence pas, comme le premier évangile, à Abraham, père de la nation juive, mais il la fait remonter jusqu'à Adam, le père commun du genre humain. Elle se manifeste encore en ce qu'il fait établir par le Christ, non pas 12 apôtres seulement, selon le nombre des tribus d'Israël, mais 70, chiffre correspondant aux 70 peuples existant sur la terre, selon une ancienne tradition juive (*Genèse* x). Elle se manifeste enfin dans une foule d'autres particularités de son évangile. C'est ainsi qu'il ne parle pas du tout de la primauté de Pierre, tandis qu'il s'attache à rapporter toutes les paroles de Jésus favorables à l'universalisme, et qu'il se plaît à opposer les bonnes dispositions des Samaritains et des païens, à l'égard de l'Évangile, à l'opiniâtre aveuglement des Juifs. Ce silence gardé par Luc sur la suprématie de saint Pierre suffirait seul pour prouver l'influence paulinienne sous laquelle il a écrit ; et s'il était nécessaire d'en apporter de nouvelles preuves, nous citerions son récit de l'institution de la Pâque (*Luc* xxii, 19-20), qui s'accorde avec *I Corinthiens*, xi, 23 et suiv., beaucoup mieux qu'avec *Matthieu*, xxvi, 26-29 ou *Marc* xiv, 22-25, et plusieurs paraboles qu'il met dans la bouche de Jésus et qui sont en parfait accord avec la théorie paulinienne de la justification par la foi sans les œuvres (*Luc* xv, 11 et suiv.; xvii, 7-10; xviii, 9-14).

Luc a dédié son livre à un personnage, d'ailleurs inconnu, mais qui devait être étranger à la Palestine, puisqu'il a soin de lui expliquer la situation géographique des

lieux dont il lui parle (*Luc* I, 26; IV, 31; VIII, 26; XXIV, 13). Son grec est, en général [1], plus pur que celui des autres évangélistes et sa construction plus régulière; mais, à l'instar des historiographes hébreux, il se borne à copier les documents qu'il a sous les yeux, sans se permettre d'y faire d'autres corrections que celles qu'il croit absolument nécessaires pour la vérité de ses récits; aussi peut-on affirmer avec certitude que, s'il avait connu la généalogie de Jésus donnée par Matthieu, il l'aurait reproduite avec d'autant plus d'empressement, que l'Église primitive avait tout intérêt dans sa polémique contre les Juifs, à faire descendre de David le Messie en ligne directe plutôt qu'en ligne collatérale. Or, la tendance apologétique est plus évidente encore dans Luc que dans Matthieu. Lorsque Luc écrivit son évangile, le fait évangélique, dans sa simplicité, ne satisfaisait déjà plus les Chrétiens avides de merveilleux, comme la foule ignorante, et fort désireux de relever la gloire du fondateur de leur religion. C'est ce que l'on peut conclure du caractère légendaire, plus frappant encore dans son livre que dans celui de Matthieu. Ce développement de la légende est une preuve certaine d'une origine plus moderne, et à cette preuve interne s'en ajoute une autre qui vient à l'appui, c'est que la parousie n'est plus rattachée par Luc, comme par Matthieu et par Marc, à la prise de Jérusalem qu'elle devait suivre immédiatement (*Matth.* XXIV, 33-35; *Marc* XIII, 30-31); Luc admet déjà un intervalle entre les deux événements (*Luc* XXI, 9, 24-25); peut-être même, comme saint Paul, n'attendait-il le second

[1] Dans certains fragments, par exemple chap. I, 5-II, 39, il se fait remarquer par de nombreux hébraïsmes, qui prouvent l'origine palestinienne des documents où il puisait.

avénement du Christ qu'après la conversion des païens (*Romains* XI, 25).

§ 61.

Saint Jean.

Wegscheider, Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium Johannis, Götting., 1806, in-8°. — *Ballenstedt*, Philo und Johannes oder fortgesetzte Anwendung des Philo zur Interpretation der Johannes Schriften, Götting., 1812, in-8°. — *Bretschneider*, Probabilia de Evangelii et Epistolarum Johannis Apostoli indole et origine, Lips., 1820, in-8°. — *Lücke*, Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes, 2e édit., Bonn, 1833, 4 vol. in-8°. — *Tholuck*, Commentar zu dem Evangelio Johannis, 5e édit., Hambourg, 1837, in-8°. — *Lützelberger*, Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, Leipzig, 1840, in-8°. — *Bruno Bauer*, Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Brême, 1840, in-8°. — *Schweizer*, Das Evangelium Johannis nach seinem innern Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesus, kritisch untersucht, Leipzig, 1841, in-8°. — *Hilgenfeld*, Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriffe dargestellt, Halle, 1849, in-8°.

Le quatrième Évangile, nous l'avons déjà dit, diffère essentiellement des trois premiers; c'est moins une histoire de la courte vie de Jésus, qu'une dissertation théologique tendant à prouver que Jésus est le Logos incarné, et à peindre sa lutte de plus en plus ardente, comme principe de vie et de lumière, contre l'incrédulité juive ou l'empire des ténèbres et de la mort. Ce qui frappe surtout à la première lecture, c'est que l'auteur revêt ordinairement les discours qu'il fait tenir au Christ d'une subtile métaphysique, d'une forme dialectique et dialoguée, allégorique et mystique, qui contraste étrangement avec la forme didactique, gnomique et parabolique sous laquelle se présentent

dans les trois synoptiques les enseignements du prophète de Nazareth, forme beaucoup plus analogue à la méthode des rabbins et beaucoup plus propre à graver les leçons du maître dans la mémoire de ses auditeurs. Ce qui frappe ensuite, c'est qu'il met dans la bouche de ses interlocuteurs, même d'un Nicodème, docteur de la loi et membre du sanhédrin, des objections et des réponses d'une naïveté si invraisemblable, d'une absurdité si grotesque, qu'on ne peut y voir qu'un dessein prémédité de présenter les adversaires du Christ comme des gens de l'intelligence la plus bornée en fait des choses divines [1]. Ce qui frappe encore, c'est qu'il agrandit le champ de l'activité de Jésus, en ne le circonscrivant pas à la Galilée, mais en l'étendant à toute la Palestine et en le plaçant de préférence dans la Judée et à Jérusalem, où il fait faire à Jésus plusieurs voyages, tandis que les synoptiques et notamment Luc, qui a recueilli avec tant de soin tout ce qui s'était publié ou se disait sur la vie du Sauveur, ne le font aller qu'une seule fois depuis son enfance dans cette ville où il devait mourir [2].

Une lecture plus attentive nous fait voir en outre, que l'auteur du quatrième Évangile nous présente la doctrine de Jésus à un point de vue spiritualiste, mystique et universaliste; pour lui, le Christ n'est pas le Messie, mais le Sauveur du monde, et le seul miracle ou plutôt le plus important de tous les miracles, c'est l'incarnation du Verbe éternel. Voilà pourquoi il néglige presque entièrement les

[1] Voy. par ex. *Jean* III, 4, 9; IV, 11-15, 33; VI, 34, 42, 52; VIII, 19, 22, 33, 41, 52-53; XI, 12; XIV, 5, 8; XVI, 17 et suiv.

[2] *Marc* XI, 11, nous fournit même un indice que dans l'opinion de l'évangéliste, il n'y était jamais allé auparavant; autrement il aurait montré moins de curiosité.

doctrines démonologiques et messianiques des Juifs, pourquoi il passe sous silence la plupart des faits miraculeux racontés par les synoptiques, et pourquoi il insiste sur la nature divine de Jésus et sa médiation indispensable plus que sur ses actes, ses préceptes moraux, sa mort même et sa résurrection. Dans son évangile, l'humain disparaît dans le divin, le naturel dans le surnaturel; en un mot, on s'aperçoit sans peine, pour peu que l'on ait une connaissance même superficielle des systèmes philosophiques qui dominaient dans les écoles au second siècle de notre ère, que l'évangéliste n'était point étranger à cette philosophie spéculative des Juifs alexandrins qui se plaisait à disserter sur l'Être invisible et le Logos sa manifestation, en même temps qu'elle s'efforçait de donner une direction meilleure à la spéculation sur les rapports de l'ancienne révélation avec la révélation nouvelle. Toutes ces raisons et d'autres encore [1] concourent à justifier l'hypothèse émise déjà depuis longtemps, que le quatrième Évangile n'a pas été écrit par un Juif palestinien. Le grec y est d'ailleurs plus pur, plus doux, plus coulant que dans aucun autre livre du Nouveau Testament, quoiqu'il offre dans les constructions grammaticales et jusque dans certains mots détournés de leur signification ordinaire [2] un caractère particulier, qui donne au style quelque chose de vague, de mystérieux, d'obscur; malgré sa clarté appa-

[1] Un juif de la Palestine aurait su qu'il n'existait pas de Béthanie au-delà du Jourdain; il n'aurait pas appelé le torrent du Cédron, קִדְרוֹן le torrent des cèdres (χειμάῤῥους τῶν κέδρων), et il n'aurait pu ignorer que les fonctions de grand-prêtre n'étaient pas annuelles (*Jean* I, 28; XVIII, 1; XI, 51), mais que Caïphe les avait remplies pendant tout le procuratorat de Ponce Pilate.

[2] Par ex., ἀλήθειαν ποιεῖν, ἀνάστασις ζωῆς, ἁμαρτίαν ἔχειν, ἀπέρχεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω, γεννηθῆναι ἄνωθεν, εἶναι ἐκ τῶν κάτω, etc.

rente, obscurité que de fréquentes ellipses de l'article et des pronoms, de nombreux énallages et l'emploi répété de l'asyndéton contribuent encore à augmenter.

A une hypothèse qui semble aussi solidement fondée en raison, ses adversaires ne trouvent guère à opposer que la précision de certains détails (*Jean* I, 35 et suiv.; XIII, 24; XVIII, 15; XIX, 26 et suiv.; XX, 2 et suiv.); mais tout ce que l'on serait en droit d'en conclure, c'est que l'auteur a puisé ses renseignements dans une tradition plus exacte et plus fidèle; encore ne doit-on pas oublier que le contraire arrive aussi quelquefois (comparez, par exemple *Jean* VI, 5 avec *Matth.* XIV, 15; XV, 32), et que le quatrième évangile présente des lacunes bien étonnantes. C'est ainsi qu'après nous avoir montré Jésus à Jérusalem (*Jean* V, 1), il le transporte en Galilée brusquement sans transition (*Jean* VI, 1), et ce qu'il y a de plus étrange encore, qu'il ne parle pas de l'institution du baptême, ni de celle de la Cène, ni de l'Ascension, sur lesquelles les synoptiques s'étendent longuement. Faut-il en conclure qu'il ne connaissait pas les récits des autres évangélistes? Mais cette opinion paraît insoutenable en présence de l'identité de plusieurs passages, comme *Jean* XII, 8, cf. *Matth.* XXVI, 11; *Jean* XII, 25, cf. *Matth.* X, 39;—*Jean* XIII, 20, cf. *Matth.* X, 40. Ou bien doit-on admettre que le quatrième évangéliste n'a pour objet que de compléter et de rectifier les trois autres? Il est certain en effet qu'en plusieurs cas, son récit s'éloigne plus ou moins de ceux des synoptiques [1],

[1] Voy. par ex., *Jean* I, 35-52, comp. à *Matth.* IV, 18 et suiv.; *Marc* I, 16 et suiv.; *Luc* V, 1 et suiv. — *Jean* II, 13-22, comp. à *Matth.* XXI, 12 et suiv.; *Marc* XI, 15 et suiv; *Luc* XIX, 45 et suiv. — *Jean* XVIII, 28; XIX, 31, comp. à *Matth.* XXVI, 17 et suiv.; *Marc* XIV, 12-17; *Luc* XXII, 7-16.

notamment sur le jour de la mort de Jésus, qu'il place, non pas le 15 nisan comme ces derniers, qui commettent évidemment une erreur, puisque les Juifs, si scrupuleux observateurs de la Loi, auraient violé toutes les prescriptions légales en l'arrêtant, le condamnant et le faisant exécuter après l'ouverture de la fête des pains sans levain [1], mais le 14, c'est-à-dire avant la célébration de la Pâque, qui avait lieu le soir de ce jour-là [2]. Cependant on remarquera que jamais il ne redresse les synoptiques en termes exprès; et comme il lui arrive dans d'autres cas, de raconter les mêmes faits sans y faire aucune rectification notable [3], il est évident que cette dernière conjecture n'est pas plus soutenable que l'autre.

Que conclure de tout ce qui précède? C'est que l'examen attentif du quatrième évangile prouve la fausseté de la tradition qui l'attribue à Jean le Zébédéide. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce sujet à propos de l'Apocalypse; en attendant, il suffira de faire remarquer que cette tradition ne s'appuie sur le témoignage clair, positif d'aucun Père de l'Église avant la seconde moitié du IIe siècle. Ni Polycarpe, ni Papias ne parlent de cet évangile comme de l'œuvre de saint Jean.

Tel qu'il est arrivé jusqu'à nous, le quatrième évangile porte le cachet évident de l'unité de rédaction; c'est le

[1] La Pâque se mangeait le soir du 14 nisan et depuis le 15 jusqu'au 21 du même mois se célébrait la fête des pains sans levain (*Exode* XII, 18; *Lévitique* XXIII, 5), qui n'était vraisemblablement que la fête du printemps célébrée par presque tous les peuples de l'antiquité.

[2] Il est donc clair que le quatrième évangile ne parle pas de l'institution de la Cène. Le dernier souper que Jésus prit le 13 nisan avec ses disciples ne pouvait être le repas pascal (cf. *Jean* XIII, 1, 28).

[3] Voy. par ex. *Jean* VI, 16 et suiv., comp. à *Matth.* XIV, 22 et suiv.; *Marc* VI, 45 et suiv. — *Jean* XVIII, 10, comp. à *Matth.* XXVI, 51; *Marc* XIV, 47. — *Jean* XVIII, 39, comp. à *Matth.* XXVII, 15; *Marc* XV, 6.

développement historique et concret d'une thèse philosophique posée dans le prologue (*Jean* I, 1-18) en formules abstraites et transcendantes; cependant il a dû subir dans le cours des siècles des interpolations plus ou moins considérables. Sans parler de *Jean* IV, 2, qui contredit *Jean* III, 22; de *Jean* VI, 4, qui ne se rattache ni à ce qui précède ni à ce qui suit; de la péricope VII, 53 — VIII, 11 qui ne se trouve pas dans les plus anciens manuscrits [1], le chapitre XXI tout entier y a été évidemment ajouté par un écrivain postérieur, comme le prouvent l'hyperbole du vers. 25, la manière maladroite dont Jean est désigné, vers. 20; l'attestation de sincérité qui lui est donnée, vers. 24, et surtout l'observation contenue dans le vers. 23, observation qui suppose la mort de Jean, comme le vers. 19 suppose celle de Pierre.

§ 62.

Les Actes des Apôtres.

Morus, Versio et explicatio Actuum Apostolorum, édit. Dindorf, Lips., 1794, 2 vol. in-8°. — *Riehm*, De fontibus Actuum Apostolorum, Traject., 1820, in-8°. — *Hildebrand*, Die Geschichte der Apostel Jesu, Leipzig, 1824, in-8°. — *Anger*, De temporum in Actis Apostolorum ratione, Leipzig, 1833, in-8°. — *Schneckenburger*, Ueber den Zweck der Apostelgeschichte, Berne, 1841, in-8°. — *Baumgarten*, Die Apostelgeschichte, Halle, 1852, 3 vol. in-8°.

Les Actes des apôtres ou l'histoire des origines de l'Église chrétienne, embrassent une période d'environ trente ans, ainsi que le montrera le tableau suivant :

[1] Voir les raisons que l'on a d'ailleurs de douter de l'authenticité de cette

An 33.	chap. I-V.	An 50.	chap. XV, 1-39.
36.	VI-IX, 25.	51.	XV, 40—XVII, 34.
39.	IX, 26-43.	52-54.	XVIII, 1-23.
40.	X-XI, 18.	55-57.	XVIII, 24—XX, 2.
43.	XI, 19-30.	58.	XX, 3 — XXIII, 30.
44.	XII.	59-60.	XXIII, 31 — XXVI.
45-47.	XIII-XIV.	61-62.	XXVII-XXVIII.

Ils se divisent en deux parties bien distinctes : Dans la première (chap. I-XII), le héros principal est Pierre, tandis que la seconde (chap. XIII-XXVIII), moins générale et plus historique, s'occupe exclusivement de Paul. Le but de l'auteur n'est pas seulement de peindre le développement du christianisme chez les Juifs d'abord, puis chez les Païens; il veut encore évidemment, en adoucissant l'opposition radicale de l'universalisme de Paul et du particularisme de Pierre, nous montrer Paul comme essentiellement d'accord avec Pierre et ses collègues, et le placer sur la même ligne que les autres apôtres de Jésus. Cette tendance irénique décèle en lui un partisan de Paul, qui consentait à acheter au prix de quelques concessions la reconnaissance de son parti par les Judæo-Chrétiens; et qui, dans cette intention, s'attachait à mettre en lumière la conformité des doctrines de leurs chefs, tout en dissimulant leurs divisions. On en a conclu que l'auteur des Actes est réellement identique avec celui du troisième évangile, c'est-à-dire Luc, le compagnon de Paul, et cette opinion s'appuie non-seulement sur son propre témoignage (*Act.* I, 1-2, cf. *Luc* XXIV), mais sur la tradition du IIe siècle. Cependant ne serait-il pas étrange qu'un des compagnons les plus fidèles de l'apôtre nous eût transmis sur son compte

péricope, dans *Paulus*, Commentar über das Neue Testament, Lubeck, 1804, 4 vol. in-8°, t. IV, p. 394 et suiv.

des renseignements non-seulement incomplets ou incertains [1], mais erronés [2] et quelquefois contradictoires [3] ? Ce qui corrobore le doute, c'est que l'auteur des Actes commet plus d'une fois des anachronismes qu'on ne devrait attendre ni d'un Juif ni d'un contemporain des Apôtres. C'est ainsi qu'il affirme (*Actes* VII, 4) qu'Abraham sortit de Charran après la mort de son père Tharah, tandis que, d'après *Genèse* XI, 32, comparé avec *Genèse* XI, 26, Tharah vécut encore soixante ans; ou bien qu'il fait parler par Gamaliel (*Actes* V, 36), de la révolte de Theudas comme d'un événement passé déjà depuis quelque temps, tandis que nous savons par Josèphe [4] que sa révolte n'eut lieu que sous le règne de Claude, c'est-à-dire quatorze ou quinze ans plus tard que le discours de Gamaliel. Le compagnon d'un apôtre, qui avait reçu une éducation libérale, n'aurait-il pas été mieux renseigné?

Quoi qu'il en soit, les Actes ont été écrits après le troisième évangile qui n'a pu être rédigé lui-même, comme nous l'avons dit, que plusieurs années après la prise de Jérusalem. Si donc l'auteur s'arrête à l'an 63 de notre ère, il faut en conclure qu'il ne l'a fait que faute de documents ou de loisir. Son style, au reste, d'une clarté et d'une précision qu'on ne rencontre pas toujours dans l'Évangile, présente moins de négligences, d'ellipses, de pléonasmes, de mots détournés de leur signification ordinaire qu'aucun autre livre du Nouveau Testament, excepté l'Épître aux Hébreux qui ne lui cède ni en simplicité, ni en pureté de langage.

[1] Comp. *Actes* XI, 30 et *Galates* II, 1.
[2] Comp. *Actes* IX, 26 et XXII, 17, avec *Gal.* I, 17 et suiv.; XVII, 14 et suiv.
[3] Comp. *Actes* IX, 3 et suiv. avec *Act.* XXII, 6 et suiv.
[4] *Josèphe*, Antiq. jud., lib. XX, c. 51 § 1.

§ 63.

L'Apôtre Paul.

Hemsen, Der Apostel Paulus, sein Lebenswirken und seine Schriften, édit. Lücke, Götting., 1830, in-8°. — *Schrader*, Der Apostel Paulus, Leipz., 1830-1834, 4 vol. in-8°. — *Köllner*, Ueber den Geist, die Lehre und das Leben des Apostels Paulus, Darmstadt, 1835, in-8°. — *Baur*, Paulus, der Apostel Jesu-Christi, sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre, Tübing., 1845, in-8°.

Né à Tarse, ville qui possédait alors une académie grecque florissante et dont les habitants, renommés par leur culture intellectuelle, avaient obtenu d'Auguste de grands priviléges [1], Saül שָׁאוּל ou le Désiré, nom qu'il changea plus tard en celui de Paul, on ignore à quel propos, était le fils d'un juif de la tribu de Benjamin, qui était allé s'établir à Tarse, où il jouissait, on ne sait à quel titre, des droits de citoyen romain. Son père, pharisien zélé, le destinait à la profession de rabbin; il l'envoya donc de bonne heure à Jérusalem suivre les leçons de Gamaliel, le successeur du célèbre Hillel, qui, tant qu'il avait vécu, avait défendu contre le rigorisme de Schammaï les principes d'un pharisaïsme modéré et tolérant. Tout en suivant les leçons de son maître, Paul, selon un usage général alors chez les docteurs juifs [2], apprit un métier, celui de faiseur de tentes. Il n'existe nulle part le moindre indice qu'il ait eu

[1] *Dion Chrysostome*, Orationes, édit. Reiske, t. II, p. 36. — *Levyssohn*, De Judæorum sub Cæsaribus conditione et de legibus eos spectantibus, Lugd. Batav., 1828, in-8°.

[2] *Talmud*, Kiddouschim, fol. 30.

l'occasion de connaître personnellement Jésus; la chronologie s'y oppose d'ailleurs, et son zèle fanatique pour la religion juive suffit à expliquer son antipathie violente contre la doctrine nouvelle. Il prit une part active aux persécutions dont la mort d'Étienne fut le signal, en sorte que le sanhédrin, charmé de son ardeur et voulant exploiter son fanatisme, le chargea de poursuivre jusqu'à Damas les chrétiens qui s'y étaient réfugiés. C'est pendant ce voyage, l'an 37 ou 38 de notre ère, qu'un événement [1], dans lequel beaucoup persistent à voir un miracle, tandis que d'autres l'expliquent très-naturellement par la disposition d'esprit dans laquelle Paul se trouvait [2], par l'obsession maladive d'une idée fixe, vint opérer une complète révolution dans ses sentiments, et faire du persécuteur le plus acharné du christianisme, son plus actif, son plus intrépide propagateur.

La conversion de Paul eut pour le christianisme nais-

[1] Nous avons dans les Actes mêmes une triple relation de cet événement (*Act.* IX, 1-30; XXII, 1-21; XXVI, 4-23), avec des variantes notables, qui prouvent combien peu les écrivains du Nouveau Testament tenaient à la vérité sévèrement historique.

[2] *Ammon*, De repentinâ Pauli ad doctrinam Christi conversione, Erlangen, 1792, in-4°, p. 17 : Hæserat adhuc alta mente reposita Stephani mortem generosissimam obeuntis memoria, quum, literis summi sacerdotis monitus, ad extirpandos Christi discipulos Damascum peterat. Sed equitem peditemve comitari solet atra cura, neque Saulus antea ad conscientiæ vocem ita occalfuisse putandus est, ut in itinere omnem animi affectum imperio enervati inquietudinem evitare potuisset. Transibat forte cum viæ sociis amænissimam Damasci vallem montibus peraltis ex omni parte clausam, quum circa meridiem fulgur inexpectatum oculos ejus præstringeret timidumque viatorem ad terram prosterneret. Observabatur sine dubio synedrii hierosolymitani emissario schechinæ species et metus, cui tonitru subsequentes fragores per resonantes montes repetiti fidem facere videbantur. Quas cogitationes, quæso, cum anxius in terram provolveretur, prius subiisse animum putemus hisce : certe nunc pænas dabis impiæ Christianorum persecutionis: Christus ipse, ad Jehovæ dextram, ut vere discipuli ejus docuerunt, exaltatus, tibi judex adparet scelerum vindictam sumens: quam ut effugias statim tibi, ubi intraveris urbem, liberatus a metu, ad meliorem mentem redeundum est.

sant les conséquences les plus heureuses. Si elle n'avait pas eu lieu, la religion nouvelle restait vraisemblablement enfermée dans les étroites limites du judæo-christianisme, une secte juive sans ressort et sans avenir. C'est à Paul qu'elle doit le caractère universaliste qui la distingue et qui a abaissé devant elle les barrières du monde païen. Après un court séjour à Damas, Paul se rendit en Arabie où il passa quelques mois, à ce qu'il semble; puis il retourna à Damas et de là, au bout de trois ans seulement, à Jérusalem, où il fit la connaissance de l'apôtre Pierre et de Jacques, le frère de Jésus (*Galates* I, 18 et suiv.). Les Actes, qui gardent le silence sur le séjour de Paul en Arabie, mais qui parlent assez longuement de son premier voyage à Jérusalem après sa conversion (*Actes* IX, 26-30), nous apprennent qu'au bout de quelques jours, ses nouveaux coreligionnaires, pour le soustraire à la haine des Juifs, le firent partir pour Tarse, sa ville natale (*Act.* IX, 30; *Gal.* I, 21); mais ils se taisent sur le temps qu'il y séjourna. Nous le retrouvons à Antioche, où il prêcha un an (*Act.* XI, 25-26) et où il fonda une église florissante dont les fidèles prirent les premiers le nom de Chrétiens; puis à Jérusalem, où il était allé porter avec Barnabas le produit d'une collecte (*Act.* XI, 30). C'était le second voyage qu'il faisait dans cette ville depuis sa conversion.

Quand il fut de retour à Antioche, les anciens de l'église, après lui avoir imposé les mains, l'envoyèrent prêcher l'Évangile parmi les Païens, et il se mit bientôt en route, accompagné de Barnabas. Dans ce premier voyage de mission, qui dura plusieurs années, il visita Séleucie, à l'embouchure de l'Oronte, Salamine et Paphos dans l'île de Chypre, Perge en Pamphylie, Antioche en Pisidie, Ico-

nium, Lystre et Derbe en Lycaonie, et de cette dernière ville, en repassant par Lystre et la Pisidie, il alla s'embarquer à Attalia pour retourner directement à Antioche, où il trouva l'église en proie à des dissensions intestines provoquées par les Judæo-Chrétiens. C'est apparemment dans ces circonstances qu'éclata entre Pierre et lui un vif dissentiment, qui fut sans doute la cause principale du troisième voyage que Paul fit à Jérusalem, où il assista à ce que l'on est convenu d'appeler le premier concile (*Act.* xv). Peu de temps après son retour à Antioche et au moment où il se préparait à entreprendre son second voyage de mission, la mésintelligence se mit entre lui et Barnabas au sujet de Marc dont il ne voulut point pour compagnon d'œuvre, et il dut se mettre en route avec Silas, qui le suivit à travers la Syrie et la Cilicie jusqu'à Derbe et à Lystre, où Timothée se joignit à lui. Traversant ensuite assez rapidement la Phrygie, la Galatie, la Mysie, la Troade, il s'embarqua pour l'Europe, passa par Samothrace, visita successivement Philippes en Macédoine, Amphipolis, Apollonie, Thessalonique, Bérée, Athènes et Corinthe, où il s'arrêta un an et demi, puis il retourna par mer à Éphèse et par Césarée à Antioche (*Act.* xvi-xviii). Mais bientôt, entraîné par son activité dévorante, il se remit en route pour accomplir son troisième voyage de mission à travers la Galatie et la Phrygie jusqu'à Éphèse (*Act.* xviii, 23 et suiv.), où il séjourna deux ans et trois mois (*Act.* xix, 8, 10). Chassé de cette ville par une émeute, il retourna en Macédoine, visita l'Achaïe (*Act.* xx, 1 et suiv.), et s'embarquant à Philippes pour la Troade (*Act.* xx, 6), il se rendit à pied de Troas à Assos, ville maritime de la Mysie, d'où il gagna par Mitylène et Tyr (*Act.* xx, 14; xxi, 1 et suiv.) Césarée

et enfin Jérusalem, à l'approche des fêtes de la Pentecôte. Ce fut le quatrième et dernier voyage qu'il fit dans la capitale du judaïsme. Jusque-là il avait su, par sa prudence et avec le secours des chrétiens, échapper à toutes les embûches de ses nombreux ennemis. Il fut moins heureux cette fois. Arrêté dans un tumulte populaire, il fut reconduit à Césarée sous bonne escorte et, après avoir subi deux interrogatoires, envoyé finalement à Rome sur son appel à l'empereur. Ayant fait naufrage sur l'île de Malte, il n'arriva à Rome qu'au printemps de l'année suivante et il y passa deux ans en surveillance. Sa vie dès lors n'est plus connue que par la tradition. Elle raconte que remis en liberté, il fut arrêté de nouveau sous Néron et condamné à mort avec Pierre [1]; mais rien dans l'histoire ecclésiastique n'est plus incertain que cette seconde détention [2]. Au reste, ce n'est pas là la seule difficulté que présente la vie si remplie de saint Paul; sa biographie en offre aussi et de si considérables au point de vue de la chronologie, que, malgré les travaux récents de Schott [3] et d'Anger [4], tout ce qu'il est possible d'affirmer, non pas avec une entière certitude, mais avec une grande vraisemblance, c'est que ses trois voyages de mission et son arrestation tombent entre l'an 44, date certaine de la mort d'Agrippa (*Act.* XII), et l'an 60, date probable de l'arrivée en Judée du pro-

[1] *Eusèbe*, Hist. ecclés. II, 22, 25.

[2] *Danz*, De loco Eusebii, qui de alterâ Pauli captivitate agit, Iena, 1819, in-4°. — *Wolf*, Dissertatio de alterâ Pauli apostoli captivitate, Leipz., 1819-20, 2 part., in-4°. — *Schenkel*, Die zweite Gefangenschaft des Apostels Paulus, nach neuen Gesichtspuncten geprüft, dans les Theologische Studien und Kritiken, an. 1841, cah. 1.

[3] *Schott*, Erörterungen einiger wichtigen chronologischen Puncte in der Lebensgeschichte des Paulus, Iena, 1832, in-8°.

[4] *Anger*, De temporum in Actis Apostolorum ratione, Leipz., 1833, in-8°.

curateur Festus (*Act.* XXIV, 28). Entre ces deux termes extrêmes, les chronologistes répartissent ainsi les divers événements de sa carrière apostolique.

	EICHHORN.	SCHOTT.	ANGER.
Premier voyage à Jérusalem.	41.	40.	41.
Premier voyage de mission.	45.	45.	44.
Concile à Jérusalem.	52.	49-50.	51.
Second voyage de mission.	53.	51-53.	51-52.
Troisième voyage de mission.	57.	54-56.	54-57.
Arrestation.	60.	59.	
Captivité à Rome.	63.	62-64.	

Tempérament colérico-mélancolique, imagination ardente, activité infatigable, énergie inébranlable dans la poursuite de son but, enthousiasme qui n'excluait ni la prudence ni la patience, désintéressement poussé jusqu'au sacrifice, tels sont les traits saillants du caractère du grand apôtre. Dans ses Épîtres, le plus ancien et le plus précieux document que nous ait légué l'Église apostolique, Paul se montre à nous comme un savant docteur, versé dans la dialectique rabbinique [1], beaucoup plus que dans la philosophie grecque, comme un homme de génie, dont les talents naturels n'avaient pas eu l'occasion de se développer au contact des grands écrivains de l'antiquité. Son éducation avait été avant tout juive et pharisienne. S'il cite parfois une sentence d'un poète grec (par ex. *Act.* XVII, 28; *I Corinth.* XV, 33; *Tite* I, 12), c'est toujours une sentence générale, qui pouvait être passée en proverbe ou qu'il avait pu retenir de ses conversations avec des Grecs, en sorte que l'on aurait tort d'en conclure qu'il était versé dans la littérature de la Grèce. Ne semble-t-il pas d'ail-

[1] Voyez notamment *Gal.* III, 16; IV, 22-31.

leurs nous avouer lui-même qu'il écrivait difficilement le grec (*Galat.* VI, 11), et son style ne le prouve-t-il pas surabondamment [1]? Ne pèche-t-il pas très-souvent contre les règles de la grammaire? N'est-il pas surchargé d'ellipses, qui le rendent trop souvent obscur, d'antithèses quelquefois paradoxales, de parenthèses, d'énumérations sans fin, de digressions à propos d'un mot, d'invocations, d'apostrophes, d'épanchements touchants, toutes choses qui révèlent sans aucun doute un esprit vif et cultivé, un cœur aimant et plein de sentiments élevés, chaleureux, mais qui sont le contraire de l'élégance, de la simplicité, de l'ampleur et de la correction du style classique? Cependant quelque imparfait qu'il soit, il a une couleur grecque qui perce à travers les hébraïsmes, et il s'élève par moments jusqu'à l'éloquence [2].

Si l'on ne tient pas compte de l'Épître aux Hébreux, qu'il n'a certainement jamais écrite, le nombre de ses épîtres se réduit à treize; encore n'y en a-t-il que quatre, celles aux Romains, aux Galates et aux Corinthiens, dont l'authenticité est inattaquable [3]; à peine peut-on y ajouter celles aux Philippiens, à Philémon, et la première aux Thessaloniciens, sur lesquelles les opinions sont partagées. L'ordre dans lequel elles ont été classées dans le canon n'est pas chronologique, mais tout à fait arbitraire, ou plutôt il a été déterminé par l'importance des églises ou des individus auxquels elles ont été adressées. Les suscriptions d'ailleurs n'ont aucune valeur historique; c'est un fait reconnu depuis longtemps.

[1] *Thalemann*, De eruditione Pauli judaicâ, non græcâ, Leipz., 1769, in-4°.
[2] *Baden*, De eloquentiâ Pauli, Havn., 1786, in-8°.
[3] *Haag*, Histoire des dogmes chrétiens, Paris, 1862, t. I, p. 70.

§ 64.

Épître aux Romains.

Reiche, Versuch einer ausfürlichen Erklärung des Briefes an die Römer, Göttingen 1833-34, 2 vol. in-8°. — *Köllner*, Commentar zu dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer, Darmstadt, 1834, in-8°. — *Rückert*, Commentar über den Brief Pauli an die Römer, 2e édit., Leipzig, 1839, 2 vol. in-8°. — *Tholuck*, Auslegung des Briefes Pauli an die Römer, 4e édit., Berlin, 1842, in-8°. — *Philippi*, Commentar über den Brief Pauli an die Römer, Erlangen, 1848, in-8°.

Paul écrivit cette épître pendant son dernier séjour à Corinthe, au moment de se mettre en route pour aller porter à Jérusalem la collecte des églises de la Macédoine et de l'Achaïe (*Rom.* XV, 25), c'est-à-dire l'an 59 ou 60 de notre ère. La colonie juive établie à Rome était nombreuse; elle y occupait un quartier particulier au-delà du Tibre [1], et se composait en majeure partie de prisonniers de guerre transportés de la Palestine et de l'Égypte par Pompée et César. Cette population, généralement misérable et méprisée [2], entretenait des relations nombreuses avec les Juifs de l'Asie, de l'Égypte et de la Grèce; aussi avait-elle organisé de bonne heure, on ne sait comment, une église qui tirait une grande importance de sa position géographique, et qui comptait alors dans son sein non-seulement des juifs de naissance, mais vraisemblablement aussi un certain nombre de païens convertis au christianisme. La

[1] *Philon*, Opera, édit. Mangey, t. II, p. 568. — *Dion Cassius*, Historiæ romanæ quæ supersunt, lib. XXXVII, c. 17.
[2] *Tacite*, Histor., l. V, c. 2-8.

fusion de ces deux éléments ne s'était pas encore complètement opérée (*Rom.* XIV, XV), et les Judæo-Chrétiens prétendaient jouir toujours des priviléges de peuple élu, dont leurs coreligionnaires se moquaient. C'est pour tenter une conciliation devenue nécessaire que Paul leur adressa cette Épître, où il prêche la justification par la foi en Christ et l'universalisme chrétien [1]. De quel avantage pouvaient se vanter les Juifs? N'étaient-ils pas pécheurs et par conséquent punissables aussi bien que les Païens? La foi seule justifie, et Dieu choisit son peuple où il lui plaît, par le seul don de sa grâce. S'il a appelé les Gentils, les Juifs ne doivent pas être jaloux; mais ils doivent se montrer dignes de la grâce divine, non pas en observant scrupuleusement les prescriptions légales sur la distinction des mets et des jours; mais en se faisant remarquer par leur tolérance, leur charité, leur amour du prochain et leur obéissance aux magistrats civils. L'épître se divise ainsi en deux parties, l'une didactique ou dogmatique, l'autre pratique ou morale. Il est très-vraisemblable qu'elle se terminait avec le chap. XIV, et que plus tard peut-être, le départ de sa lettre ayant été retardé, l'apôtre y a ajouté un post-scriptum contenant une répétition de ce qu'il avait déjà dit précédemment et de nombreuses salutations. Cependant ces salutations elles-mêmes offrent une difficulté notable. On ne s'explique pas comment Paul, qui n'était jamais allé à Rome, pouvait y avoir tant d'amis, dont quelques-uns fort intimes (*Rom.* XVI, 3-15). Ne serait-il pas plus naturel d'admettre que cet appendice, écrit par Paul à une

[1] *Paulus*, De origine epistolæ Pauli ad Romanos, Iena, 1801, in-4°. — *Baur*, Ueber Zweck und Veranlassung des Römerbriefs, dans le Tübinger Zeitschrift, an. 1836, cah. III, p. 59-178.

autre église, à celle d'Éphèse peut-être [1], a été joint par un copiste ignorant à l'épître aux Romains, dont l'authenticité, hormis les deux derniers chapitres, ne donne pas sérieusement prise à la critique?

§ 65.

Épîtres aux Corinthiens.

Rückert, Die Briefe Pauli an die Corinther, Leipzig, 1836, 2 vol. in-8°. — *Jäger*, Erklärung der beiden Briefe des Apostels Paulus nach Corinth, Tübing., 1838, in-8°. — *De Wette*, Kurzgefasste Erklärung der Briefe an die Corinther, 2ᵉ édit., Leipzig, 1845, in-8°.

L'église de Corinthe avait été fondée par Paul, qui s'était rendu dans cette ville opulente et industrieuse vers l'an 52 ou 53 de notre ère, et y avait passé dix-huit mois, exerçant son métier chez Aquila, juif du Pont, faiseur de tentes comme lui, qui, chassé de Rome avec ses coreligionnaires sous l'empereur Claude, s'y était réfugié avec sa femme Priscilla. Bien que fort mal vu par les Juifs et bafoué par les sophistes grecs, il y avait opéré de nombreuses conversions; mais malheureusement la discorde n'avait pas tardé à se mettre dans l'église. A la date où fut écrite la première des deux épîtres aux Corinthiens qui sont arrivées jusqu'à nous — antérieurement, Paul en avait déjà envoyé une qui s'est perdue (*I Cor.* v, 9) — cette église était divisée entre quatre partis : celui de Paul, resté le plus

[1] C'est ce qui semble résulter de *Rom.* xvi, 3-5, comp. avec *Actes* xviii, 18-19 et *I Corinth.* xvi, 19.

nombreux; celui de Pierre, composé de Judæo-Chrétiens qui élevaient leur chef fort au-dessus de son collègue, et travaillaient à ruiner son influence en lui contestant le titre d'apôtre; celui d'Apollos, qui trouvait l'enseignement de Paul trop peu scientifique et son débit trop peu oratoire; celui du Christ enfin, qui rejetait le christianisme traditionnel pour s'en tenir à un christianisme idéal, gnostique ou mystique [1]. C'est dans ces circonstances que furent écrites nos deux épîtres.

La première nous présente un tableau fidèle de l'état moral et religieux de l'église de Corinthe, vers l'an 58 de notre ère. On peut la diviser en plusieurs péricopes : Chap. I-IV, partis et sectes existant parmi les chrétiens de Corinthe; ils doivent se réunir dans la foi en Christ, vivre en paix et ne point prêter l'oreille au dénigrement de ses adversaires; — Chap. V-VI, censure de l'immoralité, de l'indiscipline et de l'esprit processif des Corinthiens; il vaut mieux souffrir une injustice que la commettre; — Chap. VII, réponses à diverses questions sur le mariage et le célibat; — Chap. VIII-X, la liberté chrétienne à propos de la chair des sacrifices; — Chap. XI, conduite que les femmes doivent tenir dans l'église, abus qui se sont introduits dans les agapes; — Chap. XII-XIV, valeur relative des charismes; — Chap. XV, réfutation de ceux qui nient la résurrection; — Chap. XVI, prescriptions relatives à une collecte en faveur des chrétiens de la Palestine et salutations.

Paul venait d'envoyer cette lettre lorsqu'il partit pour la Macédoine, où il apprit par Tite l'effet qu'elle avait produit. La majorité de la communauté en avait été fort

[1] *Dähne*, Die Christusparthei zu Corinth, Halle. 1841, in-8°. — *Becker*, Die Partheiungen in der Gemeinde zu Corinth, Altona, 1842, in-8°.

touchée; mais elle avait exaspéré ses infatigables adversaires, les chrétiens judaïsants, qui avaient saisi cette occasion de le dénigrer encore davantage, en sorte que Paul crut nécessaire d'écrire une nouvelle apologie de son enseignement et de sa personne, en attendant qu'il pût aller lui-même à Corinthe, comme il y alla en effet. Cette seconde épître, qui se ressent de l'agitation violente de l'apôtre, preuve palpable en quelque sorte de la vivacité de sa lutte contre les Judæo-Chrétiens, a donc été écrite l'an 59 de notre ère. Elle se divise en trois péricopes: Chap. I-VII, épanchement du cœur de l'apôtre qui raconte le danger couru par lui à Éphèse, et peint son inquiétude dans l'attente de nouvelles sur l'effet de sa première épître; apologie en réponse aux attaques de ses ennemis, et exhortation à mener une vie chrétienne; — Chap. VIII-IX, de la collecte au profit des chrétiens de Jérusalem; — Chap. X-XIII, menaces et reproches adressés à ses adversaires, apologie de sa vocation comme apôtre, fondée sur ses périls et ses souffrances, sur les visions et les révélations dont il pourrait se vanter. Autant dans les deux premières péricopes, le ton de l'apôtre est cordial et bienveillant, autant dans cette troisième, il est dur, amer et violent. Aussi quelques-uns, frappés de cette différence de style dans la même épître, ont-ils pensé que cette péricope était empruntée à une autre lettre de Paul, spécialement adressée à ses ennemis [1]. Mais on n'a pas besoin de cette hypothèse; il suffit de réfléchir que Paul avait affaire à des partis animés à son égard de dispositions plus ou moins bienveillantes ou hostiles; de là son ton différent. Au reste, même considé-

[1] M. Weber, De Numero epistolarum ad Corinthios rectius constituendo, Viteb., 1798-1806, 4 progr. in-4°.

rée dans son ensemble au point de vue de la langue, la seconde épître aux Corinthiens diffère considérablement de la première [1]. On y remarque l'emploi de certains mots dans une acception tout à fait étrange, de nombreuses répétitions, de plus fréquentes parenthèses et des digressions qui font perdre quelque fois à l'écrivain le fil de son discours, et il en résulte un style rude, souvent obscur, lourd et décousu qui, joint au désordre des idées, témoignent assez de l'inquiétude et de l'irritation de Paul lorsqu'il l'écrivit. L'esprit des deux épîtres et leur contenu en parfait accord avec la vie de l'apôtre en prouvent d'ailleurs l'authenticité, que la critique ne révoque pas en doute, bien que la tradition sur ce point, ne devienne certaine qu'à la fin du IIe siècle [2].

§ 66.

Épître aux Galates.

Winer, Pauli ad Galatas Epistola, 3e édit., Leipzig, 1829, in-8°. — *Rückert*, Commentar über den Brief Pauli an die Galater, Leipz., 1833, in-8°. — *Matthies*, Erklärung des Briefs Pauli an die Galater, Greifswald, 1833, in-8°. — *Usteri*, Commentar über den Brief Pauli an die Galater, Zurich, 1833, in-8°. — *Hingelfeld*, Der Galaterbrief, Leipzig, 1852, in-8°.

Comme les deux épîtres précédentes, celle-ci a pour but de défendre la personne de Paul et sa doctrine contre des judaïsants qui s'étaient rendus en Galatie où ils prêchaient

[1] *Royaards*, De posteriori ad Corinthios Epistolâ et observanda in illâ Apostoli indole et oratione, Traject., 1818, in-8°.

[2] *Irénée*, Adversus Hæres., III, VII, 1; IV, XXVII, 3. — *Tertullien*, De præscription., c. 33; — De pudicitiâ, c. 13.

la nécessité de la circoncision et de la loi mosaïque. Il est difficile de dire si elle fut écrite après le premier voyage de Paul en Galatie ou après le second. En faveur de cette dernière hypothèse parlent le verset IV, 13, qui prouve que l'apôtre avait visité déjà antérieurement ce pays, et les versets III, 1-3; V, 7, dont on peut induire que les Galates avaient embrassé le christianisme déjà depuis quelque temps. Il est donc vraisemblable qu'elle fut écrite pendant le long séjour que Paul fit à Éphèse, entre les années 54 et 57; en tout cas, elle ne l'a pas été à Rome comme le porte la suscription [1]. L'épître aux Galates se divise en deux péricopes : Chap. I-II, Paul justifie son apostolat que les Judæo-Chrétiens niaient sous prétexte qu'il n'était pas un disciple direct du Christ; il tient sa mission de Dieu et de Jésus; — Chap. III-VI, réfutation de ceux qui soutenaient la nécessité de la loi rituelle de Moïse; elle a été rendue inutile par la vertu sanctifiante de la foi en Christ, et les Chrétiens jouissent d'une liberté spirituelle dont ils ne doivent pourtant pas abuser au point de mépriser leurs frères moins éclairés et s'enorgueillir eux-mêmes. Suivent des exhortations morales et la conclusion. Le cachet antimosaïque de Paul est si nettement empreint sur cette lettre, qui s'accorde d'ailleurs parfaitement avec l'histoire de sa vie, qu'on ne saurait douter de son authenticité, quand même celle-ci ne serait pas unanimement attestée par la tradition, dès la fin du IIe siècle ou le commencement du IIIe [2].

[1] *Niemeyer*, De tempore quo Epistola ad Galatas conscripta sit, Götting., 1827, in-4°.

[2] *Irénée*, Adv. Hæres., l. III, c. 7, § 2. — *Tertullien*, De præscription., c. 6. — *Clément d'Alexandrie*, Stromata, l. III, p. 468, édit. de Paris.

§ 67.

Épître aux Éphésiens.

Huth, Epistola ex Laodiceâ in encyclicâ ad Ephesios adservata, Erlang., 1751 in-4°. — *Harless*, Commentar über den Brief Pauli an die Epheser, 2e édit., Erlangen, 1845, in-8°. — *Meier*. Commentar über den Brief Pauli an die Epheser, Berlin, 1834, in-8°. — *De Wette*, Kurzgefasste Erklärung der Briefe an die Colosser, Philemon, Ephesier und Philipper, Leipzig, 1843, in-8°. — *Baumgarten-Crusius*, Erklärung der Briefe an die Ephesier und Colosser, Iena, 1847, in-8°.

Cette épître est adressée aux Éphésiens; mais plusieurs raisons portent à croire que le titre a été interpolé. Non-seulement ces mots ἐν Ἐφέσῳ, à Éphèse, manquent dans un grand nombre de manuscrits [1], notamment dans le Codex Vaticanus; mais Paul parle à ceux à qui il s'adresse absolument comme à des étrangers; leur foi ne lui est connue que par ouï-dire (*Éphés.* I, 15), et lui-même ne se croit pas connu d'eux personnellement (*Éphés.* III, 2); aussi, pas une salutation envoyée aux nombreux amis qu'il devait pourtant avoir acquis à Éphèse pendant un séjour de plusieurs années; pas un mot qui rappelle ce séjour, pas la plus légère allusion à ses anciens rapports avec les fidèles de cette ville; il semble même ne pas avoir une connaissance exacte de l'état d'une église qu'il avait fondée; car, comme toutes les autres églises chrétiennes, elle comprenait à l'origine dans son sein des Juifs et des Païens convertis (*Act.* XVIII, 19-20; XIX, 8-10; XX, 21), et cepen-

[1] *Basile*, Opera, Paris, 1721-30, 3 vol. in-fol., t. I, p. 254.

dant il s'exprime dans cette épître absolument comme si la communauté à laquelle il s'adresse n'était composée que de prosélytes païens (*Éphés.* II, 11-12; III, 1; IV, 17). Ce silence ne doit-il pas surprendre quand on sait combien Paul était prodigue de salutations, combien il aimait à rappeler les souvenirs de son apostolat, et ne contraste-t-il pas d'une étrange manière avec les relations que l'apôtre entretenait dans l'Église d'Éphèse, à laquelle il avait adressé quelque temps auparavant de si touchants adieux (*Act.* XX, 17-38)? Ce n'est pas tout encore. L'épître manque de caractère local et elle présente la plus frappante analogie avec l'épître aux Colossiens, dont elle n'est guère qu'une paraphrase diffuse, non-seulement quant aux enseignements dogmatiques, mais quant aux instructions morales, comme le prouvera la comparaison des passages suivants :

ÉPHÉSIENS.	COLOSSIENS.
I, 1-2.	I, 1-2.
I, 7.	I, 14.
I, 10.	I, 20.
I, 15-16.	I, 3-4.
I, 17-18.	I, 9-10.
I, 22.	I, 18.
II, 5.	II, 13.
II, 13-16.	II, 14.
III, 1.	I, 24.
III, 2.	I, 25.
III, 5.	I, 26.
III, 7.	I, 25.
III, 8.	I, 27.
IV, 1.	I, 10.
IV, 2-4.	III, 12-15.
IV, 15-16.	II, 19.
IV, 29, 31.	III, 8.
IV, 32.	III, 12, 13.
V, 5.	III, 5.
V, 6.	III, 6.

ÉPHÉSIENS.	COLOSSIENS
v, 15-16.	iv, 5.
v, 19-20.	iii, 16-17.
v, 22, 25.	iii, 18, 19.
vi, 1.	iii, 20.
vi, 4.	iii, 21.
vi, 5.	iii, 22.
vi, 9.	iv, 1.
vi, 18-20.	iv, 2-4.
vi, 21-22.	iv, 7-9.

Plusieurs ont conclu de là que l'épître aux Éphésiens n'était point destinée à une église particulière, mais était une espèce d'encyclique qui devait circuler dans les églises de l'Asie mineure [1]. Cette hypothèse expliquerait d'une manière assez satisfaisante pourquoi il ne s'y trouve rien de local, rien de personnel, rien de particulier à telle ou telle église et pourquoi Paul se serait tenu sur le terrain des généralités, se bornant à présenter à ses lecteurs le Christ comme le chef de l'Église universelle, à exhorter les fidèles à fuir les divisions et les schismes, à s'abstenir des vices des Gentils, à mener une vie chrétienne, à rester fermes dans les persécutions, à prier pour tous les fidèles et particulièrement pour lui, qui était alors en prison. Elle expliquerait aussi comment Marcion [2] et d'autres ont pu croire que cette épître était identique avec celle aux Laodicéens, dont il est parlé *Colossiens* iv, 16; mais elle ne rend pas compte de la différence notable de style qu'on remarque entre l'épître aux Éphésiens et d'autres lettres de saint Paul, et bien moins encore d'un certain nombre d'opinions qui ne semblent pas rentrer

[1] *Huth*, Epistola ex Laodiceâ in encyclicâ ad Ephesios adservata, Erlang., 1751, in-4°. — *Schneckenburger*, Beiträge zur Einleitung ins N. T. und zur Erklärung seiner schwierigen Stellen, Stuttgard, 1832, n° 13.

[2] *Tertullien*, Contra Marcionem, lib. V, c. 11, 17.

dans son système théologique. Le style est moins concis, moins elliptique, moins riche en tropes hardis et en synonymes, et l'on y signale plusieurs expressions qui ne se rencontrent dans aucune autre épître de Paul ou qui y sont prises au moins dans une autre acception [1]. Quant aux doctrines, les idées démonologiques exposées chap. II, 2 et chap. VI, 12 paraissent étrangères à la conception paulinienne du christianisme, de même que l'explication allégorique (chap. IV, 8-10) du vers. 19 du psaume LXVIII, et l'allégorie du mariage et de l'église (*Éphés.*, V, 23). Ne semble-t-il pas que l'on doive conclure de tout cela que l'épître aux Éphésiens n'est pas de Paul, mais d'un de ses disciples, ou tout au moins tenir pour suspect le témoignage de l'antiquité qui la lui attribue? [2] Si on la regarde comme authentique, on doit admettre qu'elle a été écrite pendant la captivité de l'apôtre à Rome (*Éphés.* III, 1 ; IV, 1), c'est-à-dire vers l'an 63 ou 64 de notre ère.

[1] Par exemple ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς (I, 6), ἐκληρώθημεν (I, 11), ἐξισχύσετε (III, 18), κυβεία (IV, 14), μεθοδεία (VI, 11), τὰ πνευματικὰ (VI, 12)

[2] *Irénée*, Adv. Hæres., l. V, c. II, § 3.

§ 68.

Épître aux Philippiens.

Storr, Dissertatio exegetica in Epistolam ad Philippenses, Tübing., 1783, in-4°. — *Rheinwald*, Commentar über den Brief Pauli an die Philipper, Berlin, 1827, in-8°. — *Matthies*, Erklärung des Briefes Pauli an die Philipper, Greifswald, 1835, in-8°. — *Van Hengel*, Commentarius perpetuus in Epistolam Pauli ad Philippenses, Leyde, 1838, in-8°. — *A. Rilliet*, Commentaire sur l'épître de l'apôtre Paul aux Philippiens, Genève, 1841, in-8°.

Cette épître, qui se distingue plus qu'aucune autre de Paul par le ton d'une cordiale affection, fut écrite à l'occasion d'un secours en argent que l'église de Philippes envoya à Paul vers la fin de sa détention à Rome, l'an 64 ou 65 de notre ère (*Philipp.* I, 7, 12-14; II, 17; IV, 22). Nous savons déjà que Philippes avait été la première ville d'Europe où Paul avait prêché l'Évangile, lors de son second voyage de mission (*Actes* XVI, 12; XX, 1-6). Le succès qu'il y obtint fut tout-à-fait propre à le confirmer dans sa résolution de s'adresser aux Païens plutôt qu'aux Juifs, et il était resté uni avec cette église par d'intimes liens. Après avoir loué les Philippiens de leur fidélité à l'Évangile et les avoir rassurés sur sa propre situation comme captif pour le Christ, l'apôtre les exhorte à la charité, à l'humilité, à la persévérance et les met en garde contre les Judæo-Chrétiens qui, se vantant de révélations surnaturelles, essayaient d'introduire dans l'église de Philippes un respect exagéré des formes extérieures du culte; ils ne doivent rechercher que Jésus, n'attendre leur salut que de la foi

en lui. Il termine sa lettre par des remercîments pour le don qu'il avait reçu de leur part. L'authenticité de cette épître semble avoir été confirmée par les travaux de la critique.

§ 69.

Épître aux Colossiens.

Bähr, Commentar über den Brief Pauli an die Colosser, mit steter Berücksichtigung der älteren und neueren Ausleger, Bâle, 1833, in-8°. — *Böhmer*, Theologische Auslegung des Paulinischen Sendschreibens an die Kolosser, Breslau, 1835, in-8°. — *Steiger*, Der Brief Pauli an die Kolosser, Erlangen, 1835, in-8°. — *Huther*, Commentar über den Brief Pauli an die Kolosser, Hambourg, 1841, in-8°.

Quoiqu'il eût deux fois traversé la Phrygie, Paul n'avait jamais visité Colosses, ou plutôt Colasses, importante ville où Antiochus le Grand avait transporté, plus de 250 ans auparavant, un nombre considérable de familles juives établies dans la Babylonie et la Mésopotamie [1], mais il avait reçu par son disciple Épaphras des nouvelles de l'église qui s'y était fondée. Elle était alors agitée par certains docteurs théosophes qui voulaient allier à une philosophie mystérieuse la stricte observation de la loi juive et les sévères préceptes de l'ascétisme [2]. C'est pour combattre leurs doctrines et mettre les Colossiens en garde contre leurs erreurs, que Paul doit leur avoir écrit cette épître, vers l'an 63 ou 64 de notre ère, pour les exhorter

[1] *Josèphe*, Antiq. judaic, l. XII, c. 3, § 4.
[2] *Rheinwald*, De pseudodoctoribus Colossensibus, Bonn, 1834, in-4°. — *Osiander*, Ueber die Colossischen Irrlehrer, dans le Tübinger Zeitschrift für Theologie, Tüb.. 1827 et suiv., an. 1834, cah. 3.

à se montrer reconnaissants de la grâce que Dieu leur avait faite par Jésus-Christ, en demeurant fidèlement attachés à la saine doctrine et en menant une vie pieuse et sainte. Les surprenantes analogies que nous avons signalées entre cette épître et l'épître aux Éphésiens, sont fort propres à inspirer des doutes sérieux sur son authenticité, qui est pourtant attestée par les Pères du IIIe siècle [1].

§ 70.

Épîtres aux Thessaloniciens.

Schott, Epistolæ Pauli ad Thessalonicences et Galatas, Lips., 1834, in-8°. — *De Wette*, Erklärung der Briefe an die Galater und Thessalonicher, Leipzig, 1841, in-8°. — *Koch*, Commentar über die Briefe an die Thessalonicher, Berne, 1849, in-8°.

Fondée par Paul à l'époque de son voyage de mission et vraisemblablement visitée par lui pendant son second séjour en Macédoine, l'église de Thessalonique n'avait pas cessé d'être persécutée par les Juifs qui y étaient assez nombreux et y possédaient une synagogue (*Actes* XVII, 1). Instruit par Timothée, qu'il y avait envoyé d'Athènes, de la situation de cette jeune communauté, Paul, qui se trouvait alors à Corinthe, l'an 53 ou 54 de notre ère, jugea à propos de lui écrire non-seulement pour la fortifier contre la persécution, mais aussi pour combattre le chiliasme qui

[1] *Tertullien*, Contra Marcionem, l. V, c. 19. — *Irénée*, Advers. Hæres., l. III. c. 14, § 1. — *Clément d'Alexandrie*, Stromata, l. I, p. 277; l. IV, p. 499; l. V, p, 576; l. VI, p. 645, édit. de Paris.

y produisait de déplorables résultats. Sa lettre se divise en deux parties. Dans la première, l'apôtre félicite les Thessaloniciens sur l'enthousiasme avec lequel ils ont reçu l'Évangile et leur rappelle la manière dont il a exercé sa charge parmi eux. Dans la seconde, il les exhorte à la persévérance, à la charité, à la chasteté et au travail; il les rassure sur le sort des chrétiens morts avant le retour du Christ; ceux qui seront encore vivants ne jouiront d'aucun avantage sur eux, et ils doivent se tenir toujours préparés à cet événement certain, bien qu'on ne puisse en fixer la date précise. La lettre se termine par des instructions sur le don de prophétie et sur les devoirs des chrétiens.

Cette épître n'ayant pas eu tout le résultat que Paul en attendait, et quelques-uns des chrétiens de Thessalonique ayant continué, dans leur attente impatiente de la parousie, à s'abandonner à une vie oisive et à d'autres désordres, Paul, qui n'avait pas encore quitté Corinthe, leur écrivit une seconde lettre pour modérer leur impatience et combattre leurs fausses idées sur l'imminence du retour de Jésus. L'Antechrist devait paraître auparavant et de grandes calamités fondre sur l'Église. Il termine par de nouvelles exhortations morales en insistant principalement sur l'obligation de travailler.

Il est certain que pour le fond et pour la forme, ces deux épîtres portent le cachet paulinien. On peut ajouter que rien dans l'une ni dans l'autre ne contredit ce que nous savons de la vie de Paul. Cependant la notion apocalyptique de l'Antechrist, dont on ne trouve pas trace dans les épîtres authentiques de l'apôtre [1], soulève des doutes sur

[1] Voy. Beiträge zur Befœrderung des vernünftigen Denkens, par *Corrodi*, Win-

l'authenticité de la seconde, et comme du reste les idées concordent bien dans l'une et dans l'autre, comme l'auteur, dans la seconde, réfute clairement les fausses conséquences tirées par les Thessaloniciens de la première, surtout du passage IV, 17, il en résulte que ces doutes s'étendent jusqu'à celle-ci. L'une et l'autre, au reste, sont attribuées à Paul par la tradition du IIIe siècle [1].

§ 71.

Épîtres pastorales de Paul.

Wegscheider, Der erste Brief des Apostels Pauli an den Timotheus, Götting., 1810, in-8°. — *Heydenreich*, Die Pastoralbriefe Pauli erläutert, Hadamar, 1826-1828, 2 vol. in-8°. — *Baur*, Die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus auf's neue kritisch untersucht, Stuttgard, 1836, in-8°. — *Matthies*, Erklärung der Pastoralbriefe, Greifswald, 1840, in-8°. — *Mack*, Commentar über die Pastoralbriefe des Apostels Paulus, 2e édit., Tübing., 1841, in-8°. — *Moller*, Commentar over Pauli Pastoralbreve, Kopenhag., 1842, in-8°.—*De Wette*, Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer, Leipzig, 1844, in-8°. — *Rudow*, Dissertatio de argumentis historicis, quibus Epistolarum pastoralium origo Paulina impugnata est, Götting., 1852, in-8°.

Ces trois épîtres, adressées à Timothée et à Tite, deux des disciples de Paul les plus connus, offrent des difficultés chronologiques insurmontables. Qu'elles aient été écrites par un même auteur, le fait est hors de doute; mais cet auteur est-il l'apôtre Paul, c'est ce qu'on ne saurait aucunement prouver.

terth., 1780-1801, 20 vol. in-8°, t. XIX, p. 163. — Neues kritisch. Journal, par *Winer*, Nüremb., 1824-29, 9 vol. in-8°, t. VIII, p. 1 et suiv.

[1] *Irénée*, Adv. Hæres., l. III, c. VII, § 2; l. V, c. VI, § 1; — *Clément d'Alexandrie*, Opera, p. 89 et 554, édit. de Paris. — *Tertullien*, De resurrectione carnis, c. 24.

Timothée, fils d'une mère juive et d'un père grec, s'était attaché à l'apôtre lors de son passage à Lystre, vers l'an 52 de notre ère (*Actes* xvi, 1), et l'avait accompagné dans son second voyage de mission, le servant, ainsi s'exprime Paul lui-même, comme l'enfant sert son père (*Philippiens* ii, 22). Quelques années plus tard, vers l'an 56 ou 57, nous retrouvons Timothée à Éphèse, d'où l'apôtre l'envoya devant lui en Macédoine (*Actes* xix, 22), et peu de mois après, la seconde épître aux Corinthiens (*II Cor.* i, 1) et l'épître aux Romains (xvi, 21) nous les montrent réunis d'abord en Macédoine, puis en Grèce. Comment concilier ces faits certains, irrécusables, puisés dans des écrits authentiques, avec *I Timothée* i, 3, où nous lisons que l'apôtre, avant son départ pour la Macédoine, avait laissé Timothée à la tête de l'église d'Éphèse avec charge spéciale de combattre certaines doctrines contraires au pur christianisme? Est-il vraisemblable qu'il eût quitté le poste important qui lui avait été confié pour aller presque immédiatement rejoindre en Macédoine son maître qu'il venait de quitter? Comment mettre d'accord *I Tim.* iii, 14; iv, 13, où Paul annonce à son disciple son prochain retour à Éphèse, d'où il avait été tout récemment chassé par une émeute, avec *Actes* xix, 21 ; xx, 16, qui nous parlent de son intention de visiter l'Achaïe et de se rendre de là à Jérusalem, sans passer par Éphèse, comme il le fit effectivement? Comment s'expliquer que Paul eût parlé à Timothée, son compagnon d'œuvre depuis plusieurs années, en qui il avait une entière confiance (*I Corinth.* iv, 17). comme à un prosélyte à qui il aurait été nécessaire de donner les plus minutieuses directions et même d'exposer les préceptes du christianisme les plus élémentaires? Com-

ment concevoir aussi que Paul eût laissé Timothée à Éphèse pour combattre des hérésies dont il ne parle encore que comme d'un danger à venir dans son discours d'adieu aux anciens de cette église (*Actes* xx, 29-30)? Le silence absolu, enfin, gardé par l'apôtre sur les relations intimes qu'il avait dû conserver avec les chefs au moins d'une communauté fondée par lui, ne serait-il pas inexplicable? Pour résoudre ces difficultés, on a eu recours à des hypothèses forcées, inadmissibles, et la première épître à Timothée reste incompréhensible au point de vue historique. Tout ce qu'on peut affirmer c'est qu'elle n'a pas été écrite avant l'arrestation de Paul à Jérusalem, l'an 59.

La seconde, moins générale, plus personnelle, daterait, selon l'opinion commune, de la captivité de Paul à Rome. S'il n'y a rien dans l'épître qui contredise directement cette opinion, il n'en est pas ainsi des circonstances historiques. D'après *II Timothée* IV, 9, Timothée était absent de Rome, puisque l'apôtre l'invite à venir le rejoindre avec Marc (*II Tim.* IV, 11); or, comme, d'après d'autres lettres écrites par Paul pendant sa détention à Rome (*Philippiens* I, 1; *Philémon* 1, 24), Timothée et Marc étaient auprès de lui au moment où il les écrivit, il en résulte clairement que la seconde épître à Timothée est d'une date antérieure; ce qui est confirmé par *Philémon* 24, comp. à *II Tim.* IV, 10, et le serait aussi par *Colossiens* I, 1, comp. à *II Tim.* IV, 9, si l'authenticité de cette dernière épître était mieux établie. Mais si elle a été écrite dans les premiers mois de sa captivité, comment expliquer *II Timothée* IV, 6 : *Car, pour moi, je sers déjà de libation, et le moment de mon départ approche*? surtout si l'on compare ce passage avec *Philémon* 22 et *Philippiens* I, 25; II 24? Comment, en outre,

faire concorder *II Tim.* IV, 13, 20 avec l'itinéraire que les Actes nous donnent du voyage de saint Paul depuis Césarée jusqu'à Rome (*Actes* XXVII-XXVIII)? Comment Paul pouvait-il oublier un manteau à Troas et laisser Trophime à Milet, où son navire n'avait point touché? On a essayé de répondre à l'objection par l'hypothèse d'une seconde captivité de Paul à Rome, entre les années 65 et 68. Mais historiquement cette seconde captivité n'est rien moins que prouvée. Il serait d'abord étonnant que Paul eût été remis en liberté au moment même où commença la persécution de Néron contre les Chrétiens [1]. Il le serait encore davantage qu'il n'eût fait aucune allusion à son élargissement, dans sa seconde épître, ou qu'il n'eût pas au moins rappelé, par un mot à Timothée, qu'il avait été le compagnon de sa première captivité, au lieu de lui parler de sa mère et de sa grand'mère, ou de reporter ses souvenirs sur des événements auxquels son disciple n'avait pas été directement mêlé. Plusieurs circonstances, la présence de Luc et l'absence de Timothée, entre autres, confirmées l'une et l'autre par les Actes, tendent, d'ailleurs, à prouver que cette épître fut écrite pendant la première captivité, probablement vers l'an 62 ou 63. Le premier Père de l'Église qui parle d'un second emprisonnement de l'apôtre est Clément de Rome [2]. Origène n'en sait encore rien, et Eusèbe lui-même ne peut s'appuyer que sur la tradition [3]. Il est vrai qu'il croit en trouver des preuves dans l'épître même, mais c'est aussi sur la même épître que s'appuient ceux qui en contestent l'authenticité. Ils font observer

[1] *Tacite*, Annal., l. XV, c. 44.
[2] *Clément de Rome*, Epistola ad Corinthios, c. 5.
[3] *Eusèbe*, Hist. ecclés., l. II, c. 22.

que le conseil donné par saint Paul à Timothée de fuir les convoitises juvéniles (*II Timothée* II, 22), serait assez étrange adressé à un homme d'environ 35 ans [1], et ils trouvent invraisemblable que Paul eût rapporté (*II Timothée* III, 8) sur Jannès et Jambrès, les magiciens de Pharaon [2], une tradition juive qu'on retrouve dans la littérature rabbinique [3].

La troisième des épîtres pastorales de Paul est adressée à Tite, païen de naissance, converti par l'apôtre et son actif compagnon d'œuvre. Elle offre plus d'ordre et de suite dans les idées que la première à Timothée, quoiqu'elle roule sur le même sujet : tracer l'idéal d'une communauté chrétienne; mais il n'est pas moins difficile de la classer chronologiquement. Il n'est pas aisé, en effet, de trouver, dans la vie de l'apôtre, place pour un voyage apostolique en Crète (*Tite* I, 5), ni pour un séjour à Nicopolis (*Tite* III, 12). La plupart des commentateurs mettent ces deux événements entre la première et la seconde captivité, c'est-à-dire que les deux dernières épîtres pastorales auraient été écrites vers le même temps [4]; mais comment concilier alors *Tite* I, 5, où nous voyons Tite organiser l'église de Crète avec *II Timothée* IV, 10, qui nous le montre en Dalmatie?

De ce qui précède ne naît-il pas une foule de doutes légitimes sur l'authenticité des trois épîtres pastorales, qui se distinguent d'ailleurs des autres épîtres de Paul, quant

[1] Timothée devait avoir au moins une vingtaine d'années lorsqu'il devint le compagnon de saint Paul, l'an 52, et la seconde captivité tomberait l'an 68.

[2] *Michaelis*, De Janne et Jambre, Halle, 1747, in-4°.

[3] *Jalkut Simeoni*, Francf., 1709, in-fol., fol. 52 et suiv.

[4] M. Reuss (*Hist. de la théologie chrétienne*, édit. de 1852, t. II, p. 29), place avant l'année 59 la rédaction de l'épître à Tite et de la première à Timothée; mais cette opinion soulève de plus nombreuses difficultés encore.

au fond et quant à la forme, par des caractères tout particuliers.

Le style d'abord est très-différent. Plus clair et plus simple, plus coulant et plus rapide que celui de Paul, il présente aussi des mots nouveaux et des tournures étrangères à la phraséologie de l'apôtre. Ainsi la salutation habituelle de Paul : *que la grâce et la paix vous soient données* (*Rom.* I, 7; *I Cor.* I, 3; *II Cor.* I, 2, etc.), est remplacée ici par : *Grâce, miséricorde, paix de par Dieu* (*I Tim.* I, 2; *II Tim.* I, 2; *Tite* I, 4). Nulle part ailleurs on ne rencontre les noms de fables et de généalogies appliqués aux hérésies, ou celui de Sauveur à Dieu [1]. La formule de transition : *C'est une vérité certaine,* est particulière aussi aux trois épîtres pastorales, ainsi que ces circonlocutions et ces formules διδασκαλία ὑγιαίνουσα (*I Tim.* I, 10; *II Tim.* IV, 3; *Tite* I, 9; II, 1), λόγοι ὑγιαίνοντες (*I Tim.* VI, 3; *II Tim.* I, 13), λόγος ὑγιής (*Tite* II, 8); εὐσεβῶς ζῆν (*II Tim.* III, 12; *Tite* II, 12); μυστήριον τῆς εὐσεβείας (*I Tim.* III, 16), etc., etc. Or, pendant son apostolat, Paul s'était fait, en quelque sorte, une langue à lui, qui distingue son style de celui des autres écrivains du Nouveau Testament, et il lui eût été d'autant plus difficile de substituer à ses expressions et à ses formules favorites d'autres mots et d'autres locutions, qu'il n'était pas très-fort en grec. Pourquoi d'ailleurs, s'il avait, sur la fin de sa vie, modifié à ce point sa manière d'écrire, ne retrouverait-on pas les mêmes façons de parler dans celles de ses épîtres authentiques qui, comme celle aux Philippiens, datent de la captivité?

Sous le nom vague de μύθοι, propre, comme nous l'avons

[1] Voy. *I Tim.*, I, 1; II, 3; IV, 10; *Tite*, I, 3; II, 10.

dit, aux trois épîtres, l'auteur condamne des hérésies qui, vraisemblablement n'ont pris naissance qu'après la mort de Paul et qui semblent le produit d'un mélange de la gnose païenne avec l'ascétisme pharisaïque. Autant qu'on peut en juger, en effet, par ce qu'il nous apprend de leurs doctrines, ces hérétiques se vantaient de connaissances supérieures sur le monde invisible (*I Tim.* I, 4; *II Tim.* IV, 4; *Tite* III, 9) et s'enorgueillissaient de la force de leur dialectique, en même temps qu'ils tenaient strictement à la loi mosaïque (*I Tim.* I, 7; *Tite* I, 4) et proscrivaient le mariage (*I Tim.* IV, 3). Ces différents traits ne s'appliquent-ils pas fort bien à certaines sectes gnostiques [1] et ne faut-il pas reconnaître ici un de ces anachronismes si fréquents dans la tradition?

Dans *I Timothée* III, 6, l'auteur recommande de ne pas choisir pour évêque un nouveau converti, comme si, une dixaine d'années après l'introduction du christianisme à Éphèse, il avait été possible d'y trouver autre chose que des prosélytes. Cette recommandation, qui convient si peu au temps apostolique, comparée avec *I Tim.* III, 8; V, 17, ne trahit-elle pas une époque où le christianisme avait déjà fait des progrès importants, où l'organisation de l'Église avait pris un développement notable, où la hiérarchie commençait à se constituer? On peut l'affirmer sans hésitation, aucune des Épîtres pastorales n'est de l'apôtre saint Paul, quoique la tradition les lui attribue à partir du IIe siècle [2].

[1] *Haag*, Histoire des dogmes chrétiens, t. I, p. 114 et suiv.
[2] *Irénée*, Adv. Hæres., l. III, c. III, § 3. — *Tertullien*, Contra Marcionem, l. V, c. 21.

§ 72.

Épître à Philémon.

Hagenbach, Pauli ad Philemonem epistola, Basil., 1829, in-4°. — *Rothe*, Pauli ad Philemonem epistolæ interpretatio historico-exegetica, Brême, 1844, in-8°. — *Demme*, Erklärung des Briefes an Philemon, Breslau, 1844, in-8°. — *Koch*, Commentar über den Brief Pauli ad Philemon, Zurich, 1846, in-8°.

Cette épître, simple lettre de recommandation en faveur d'un esclave fugitif, est sans importance pour la théologie biblique. L'authenticité du reste n'en est guère contestée.

§ 73.

Épître aux Hébreux.

Bleek, Der Brief an die Hebräer, Berlin, 1828-40, 3 vol. in-8°. — *Kuinöl*, Commentarius in Epistolam ad Hebræos, Leipzig, 1831, in-8°. — *Paulus*, Lehrbrief an die Hebräerchristen, Heidelberg, 1833, in-8°. — *Tholuck*, Commentar zu dem Briefe an die Hebräer, 3e édit., Hambourg, 1850, in-8°.

L'épître aux Hébreux, qui a pour but de montrer la supériorité de la révélation chrétienne sur la révélation typique et préparatoire de l'Ancien Testament, se divise en deux parties, l'une théorique, l'autre pratique. Dans la première, chap. I-X, 18, l'auteur élève le Christ bien au-dessus des prophètes, des anges et de Moïse lui-même qui

n'était qu'un serviteur de Dieu, faible et pêcheur comme les autres hommes, tandis que le Christ est son fils. Jésus est aussi un grand-prêtre fort supérieur aux grands-prêtres de l'Ancienne Alliance, parce qu'il est prêtre selon l'ordre de Melchisédec, prêtre du sanctuaire céleste et médiateur d'une alliance plus excellente. Dans la seconde, chap. x, 19-xiii, il exhorte les chrétiens à qui il s'adresse à persévérer dans la foi à l'exemple des héros de l'Ancien Testament, à rester fermes dans les persécutions, à l'instar du Christ, à aimer le prochain, à pratiquer la charité, à mener une vie vertueuse.

Cette épître offre dans les idées et jusque dans le style une affinité avec les écrits de Paul qu'il est impossible de méconnaître; mais en même temps elle présente, et dans les idées et dans le style, des divergences qui ont fait douter de tout temps qu'elle fût l'œuvre de l'apôtre, surtout dans les églises d'occident [1]; ce fut seulement dans la seconde moitié du IVe siècle qu'elle fut presque généralement admise dans le canon. Les doutes cependant reparurent avec une nouvelle énergie à l'époque de la Réforme. Ils se fondent sur des motifs très-sérieux. A l'inverse de toutes les épîtres de Paul, on ne trouve dans celle-ci ni le nom ni la salutation ordinaire de l'apôtre. L'auteur ne se donne pas du tout pour un disciple immédiat de Jésus (*Héb.* II, 3). et l'on sait quelles étaient les prétentions de Paul à ce titre (*Galat.* I, 1, 12). Il parle des apôtres comme de gens morts depuis longtemps (*Héb.* XIII, 7). Son style n'est pas le style figuré, véhément, coupé de digressions et de parenthèses, hérissé d'inversions, à la période exubérante ou

[1] *Eusèbe*, Hist. ecclés., lib. VI, c. 20.

incomplète; il est plus classique, plus pur et d'un rhythme plus oratoire. On n'y trouve pas les expressions favorites de Paul, même dans les passages où elles seraient le mieux à leur place; le mot de πίστις même est pris dans une tout autre acception. C'est en effet dans les idées qu'éclatent surtout les différences. On ne trouve nulle part dans l'épître aux Hébreux l'antithèse paulinienne de la foi et des œuvres de la Loi.

Pour l'auteur de cette épître, la foi n'est pas autre chose que la confiance aux promesses d'un Dieu rémunérateur (*Héb.* XI, 6) et elle pouvait par conséquent exister sous l'ancienne alliance, tandis que pour Paul, l'objet de la foi étant la grâce de Dieu par le Christ, la foi justifiante ne pouvait opérer avant la venue de Jésus et était ainsi chose toute nouvelle. Quant à la Loi, tous deux en parlent, il est vrai, et longuement, mais Paul l'envisage exclusivement dans son opposition avec le christianisme et l'épître aux Hébreux la considère dans son rapport avec le sacerdoce juif qui, pour lui, est l'essentiel (*Héb.* VII, 12). De là une nouvelle et notable différence dans leur conception de l'œuvre du Christ. Pour Paul, le Christ est la victime expiatoire offerte à Dieu pour les péchés de l'humanité; pour l'auteur de notre épître, il est à la fois le grand-prêtre qui offre le sacrifice et la victime. Pour Paul, la Loi mosaïque est abolie; pour l'épître aux Hébreux, elle est accomplie. Pour l'un comme pour l'autre, le Christ n'est point encore le Logos johannique, le Verbe incarné, mais il était déjà l'image de Dieu; seulement l'épître aux Hébreux ajoute à cette notion une circonstance nouvelle, c'est qu'il est sacrificateur éternel, sans père, sans mère, sans généalogie (*Héb.* VII, 3). Il n'est question du reste dans

cette dernière ni de royaume de Dieu, ni de royaume de Satan; il n'y est parlé ni de l'Évangile du Christ, ni de l'importance de sa résurrection pour le salut; mais, par contre, l'auteur émet une opinion qui lui est particulière, celle d'une réconciliation progressive de l'homme avec Dieu (*Héb.* VII, 25). Ces différences dans les idées, jointes à l'usage fréquent que l'auteur de l'épître aux Hébreux fait de l'interprétation allégorique et à l'analogie de sa méthode avec celle de Philon, ne permettent guère de douter qu'il était un juif d'Alexandrie converti au christianisme par un disciple de Paul, et ce qui peut confirmer cette conjecture, c'est l'ignorance qu'il trahit quelque part (*Héb.* IX, 4, comp. à *I Rois* VIII, 9), de la disposition du temple de Jérusalem [1]. En tout cas, elle n'a point été écrite par Paul. Aux raisons que nous avons déjà fait valoir, nous ajouterons que difficilement Paul aurait présenté Jésus-Christ comme un grand-prêtre; qu'il n'aurait certainement pas manqué de parler de sa vocation comme apôtre des Gentils et de faire valoir le christianisme comme une révélation universelle, s'adressant aux Païens aussi bien qu'aux Juifs; que, s'étant imposé la loi de ne pas empiéter sur le champ d'activité des autres apôtres, il n'aurait pas écrit à des chrétiens judaïsans; qu'enfin la forme de l'épître, qui est moins une lettre qu'un traité théologique, s'éloigne trop de ses épîtres authentiques pour qu'on puisse la regarder comme son œuvre. Mais si elle n'est pas de Paul, qui donc en est l'auteur? Serait-ce, comme

[1] D'après *Exode* XVI, 32-34 et *Nombr.* XVII, 10, la cruche de manne et la verge d'Aaron, que notre auteur place dans l'arche, étaient devant l'Éternel, c'est-à-dire devant celle-ci. De même, l'autel d'or pour l'encens qu'il met dans le lieu très-saint (d'après le texte reçu et presque tous les manuscrits) était dans le lieu saint, devant le voile (*Exode* XXX, 6; XL, 26).

quelques-uns l'ont prétendu [1], le savant alexandrin Apollos, celui-là même qui avait continué à Corinthe, mais avec une tendance plus scientifique, la prédication de l'Évangile commencée par l'Apôtre, ou bien Barnabas, le premier compagnon de Paul; [2], ou bien encore Luc l'évangéliste ou Clément de Rome? [3]. Toutes ces hypothèses prêtant plus ou moins le flanc à la critique, ce qu'il y a de plus sûr, c'est de constater que l'auteur n'en est pas connu. On peut seulement affirmer avec certitude qu'elle date de la fin de l'âge apostolique (*Héb.* II, 3; XIII, 7); qu'elle a été composée avant la ruine de Jérusalem (*Héb.* VIII, 4-5; IX, 6-7) en vue d'une Église judæo-chrétienne sans mélange de prosélytes païens, car il n'y est fait aucune mention de chrétiens hellénistes; et qu'elle a été écrite en grec, comme le prouvent la pureté relative de la langue, l'usage presque constant de la traduction des septante dans les passages mêmes où elle s'éloigne du texte hébreu [4], et surtout certains jeux de mots qui n'étaient possibles qu'en grec [5]. On ne peut rien affirmer de plus.

[1] *Osiander*, Epistola ad Hebræos illustrata, Tübing., 1585, in-8°, p. 1 et suiv.
[2] *Tertullien*, De pudicitiâ, c. 20.
[3] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 25. — *Jérôme*, Catalog. scriptor. eccles. c. 15.
[4] Par exemple, *Hébr*. x, 5, comp. à *Ps*. XL, 7-8; — *Hébr*. I, 6, comp. à *Ps*. XCVII, 7; — *Hébr*. II, 6-8, comp. à *Ps*. VIII, 5-7; — *Hébr*. x, 38, comp. à *Habacuc* II, 4; — *Hébr*. XI, 21, comp. à *Genèse* XLVII, 31, etc., etc.
[5] Voy. par ex. *Héb*. IX, 16, jeu de mots sur διαθήκη, qui signifie à la fois alliance et testament; *Hébr*. v, 8, où l'auteur joue sur les mots ἔμαθε et ἔπαθε, etc.

§ 74.

Épître catholique de Jacques.

Schneckenburger, Annotatio ad epistolam Jacobi perpetua cum brevi tractatione isagogicâ, Stuttgard, 1832, in-8°. — *Theile*, Commentarius in epistolam Jacobi, Leips., 1833, in-8°.—*Kern*, Der Brief Jacobi untersucht und erläutert, Tübing., 1838, in-8°.

Production du judæo-christianisme déjà adouci, cette épître, à la fois parénétique et polémique, roule sur l'antithèse de l'amour du monde et de l'amour de Dieu. L'austérité de la morale qu'elle prêche, la défense de jurer (*Jacq.* v, 12), l'importance attachée à la prière (*Jacq.* v, 14-18), la réfutation de la théorie paulinienne de la foi justifiante (*Jacq.* II, 14-26), à laquelle l'auteur en oppose une autre où la foi n'est plus l'essentiel, mais cède le pas aux œuvres, semblent justifier l'opinion de ceux qui attribuent cette lettre à Jacques, dit le Juste, évêque de Jérusalem et frère de Jésus [1], zélé ascète, dont la tradition raconte qu'il n'usa jamais de vin ni de liqueurs spiritueuses, qu'il ne mangea jamais de viande, ne se coupa jamais les cheveux, ne prit jamais de bain, et qu'à force de prier, il se fit venir aux genoux des callosités aussi épaisses que celles du chameau. Mais, d'un autre côté, on se demande où ce frère de Jésus, qui ne paraît pas être jamais sorti de la Palestine jusqu'à son martyre vers l'an 63 [2], aurait appris à parler la langue grecque avec plus de pureté que saint Paul lui-

[1] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. II, c. I, 23.
[2] *Josèphe*, Antiquit. judaic., l. XX, c. IX, § 1.

même, l'apôtre des Gentils. Le style de notre épître qui est en effet oratoire, poétique [1], malgré le désordre des idées, décèlerait plutôt un écrivain né dans une des colonies juives de l'Égypte ou de l'Asie, et comme rien d'ailleurs dans la lettre n'en désigne clairement l'évêque de Jérusalem comme l'auteur, le champ reste ouvert aux conjectures. Dans l'inscription en effet, Jacques ne prend le titre ni de frère du Sauveur, ni d'évêque de Jérusalem [2]; il se qualifie seulement d'esclave de Dieu et du Seigneur Jésus, et ce titre peut s'appliquer aussi bien, soit à Jacques le Zébédéide, frère de Jean, soit à Jacques, fils d'Alphée ou de Cléophas, חלפי [3] Mais le premier ayant été mis à mort par Hérode Agrippa (*Act.* xii, 1-2) vers l'an 44, on ne comprendrait pas qu'il eût eu connaissance de l'épître aux Hébreux (*Jacq.* ii, 21-25, cf. *Hébr.* xi, 17, 31). Quant à Jacques l'Alphéide, rien ne prouve que, bien qu'il fût apôtre (*Matth.* x, 3; *Marc* iii, 18; *Luc* vi, 15; *Act.* i, 13), il ait jamais joui parmi les chrétiens de la considération dont l'auteur de cette épître jouissait évidemment. Toutes les probabilités, en dehors du style, se réuniraient donc jusqu'ici plutôt en faveur de Jacques, le frère de Jésus, qui, jusqu'à sa mort, exerça une grande influence dans l'Église chrétienne (*Actes* xii, 17; xv, 13; xxi, 18; *Galat.* ii, 9) et qui paraît s'être montré l'adversaire déclaré de l'universalisme paulinien (*Galat.* ii, 12). Mais ici se présente une autre difficulté, soulevée par un passage de l'évangile selon

[1] Lisez, entre autres, chap. i, 14-18; iii, 5-9; v, 1-6, cf. *Gierig*, De virtutibus epistolæ Jacobi, Duisburgi, 1782, in-8°.

[2] *Blom*, De τοῖς ἀδελφοῖς et ταῖς ἀδελφαῖς τοῦ κυρίου, Lugdun., Batav., 1839, in-8°.

[3] Ces deux noms ne diffèrent que par la prononciation du mot hébreu qu'on écrit aussi עלפי.

saint Jean (*Jean* VII, 5), où nous lisons que les frères mêmes de Jésus ne crurent point en lui, passage inconciliable, il est vrai, avec *Act*. I, 14, qui nous les montre assidus à la prière avec les apôtres et les premiers disciples.

Il est donc très-difficile de désigner avec quelque certitude l'auteur de l'épître de Jacques, et il ne l'est pas moins d'en préciser la date. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est qu'elle a été écrite dans un temps où la première ferveur du zèle s'était éteinte, où la charité s'était déjà considérablement refroidie, où la communauté des biens avait cessé et où la distinction entre les riches et les pauvres s'était déjà introduite dans les églises chrétiennes. La première mention de cette épître se trouve dans Origène [1]; car on ne doit attacher aucune importance à de prétendues citations qu'on croit trouver dans les écrits des Pères apostoliques; ce sont des allusions imaginaires fondées uniquement sur la ressemblance d'un ou deux mots.

§ 75.

Épîtres de Pierre.

Steiger, Der erste Brief Petri mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs ausgelegt, Berlin, 1832, in-8°. — *Mayerhoff*, Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften, Hambourg, 1835, in-8°. — *De Wette*, Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas und Jacobus, Leipzig, 1847, in-8°.

Le nom véritable de l'apôtre à qui ces deux épîtres sont attribuées était Simon, שִׁמְעוֹן; il était né à Bethsaïda, mais il habitait Capernaüm, où il exerçait la pro-

[1] *Origène*, Opera, t. IV, p. 306.

fession de pêcheur, lorsque Jésus le choisit pour un de ses disciples, et changea son nom de Simon en celui de Pierre, en araméen כיפא, Κηφᾶς, c'est-à-dire Rocher [1]. Il ne tarda pas à mériter l'affection du maître par un dévouement à sa personne et à son œuvre, qui ne se démentit qu'une fois, dans le palais d'Anne et de Caïphe. D'un caractère ardent, qui le portait à toujours se mettre en avant (*Matth.* XIX, 27; *Marc* VIII, 29; IX, 5; *Luc* XII, 41) lorsqu'il s'agissait d'interroger le maître ou de lui répondre, il resta, après la mort de Jésus, l'organe de la petite communauté des disciples, sur lesquels il jouissait évidemment d'une certaine supériorité, supériorité qu'il devait peut-être autant à son impétuosité naturelle, qu'à l'avantage qu'il avait eu d'être le premier appelé par le Christ aux fonctions périlleuses de l'apostolat, au moins d'après les évangiles synoptiques (*Matth.* IV, 18-20; *Marc* I, 16-18; *Luc* V, 10); car d'après *Jean* I, 41, ce furent les fils de Zébédée qui le conduisirent à Jésus. Les Actes nous le montrent proclamant devant le peuple de Jérusalem et devant le sanhédrin la vérité de la résurrection du Christ, prêchant l'Évangile dans la Samarie et la Phénicie, admettant le premier un païen, le centurion Corneille, dans le sein de l'Église, et assistant, vers l'an 50, au concile de Jérusalem, mais sans y présider. A dater de cette époque, on ne sait plus rien de positif sur sa vie. Selon une tradition assez généralement admise, il souffrit le martyre à Rome, sous le règne de Néron. Cette tradition peut être authentique [2]; mais ce qui ne l'est pas, c'est qu'il ait été évêque de Rome pendant un quart

[1] Tel est le récit de *Jean* I, 42; mais *Matth.* XVI, 18, rapporte ce changement de nom à une tout autre circonstance.

[2] *Baur*, Der Apostel Petrus in Rom, dans le Tübing. Zeitschrift, an. 1831, cah. IV, p. 136.

de siècle, comme l'affirme saint Jérôme [1], fait peu vraisemblable en présence du silence des Actes et surtout des épîtres de saint Paul.

La première des deux épîtres qu'on attribue à Pierre est adressée de Babylone, où habitait une colonie juive nombreuse et riche [2], aux chrétiens de l'Asie-Mineure, pour les fortifier contre les persécutions exercées contre eux, sous Néron (*I Pierre* IV, 12-19) et pour les exhorter à persévérer dans la doctrine qui leur a été prêchée par saint Paul et ses disciples. De là, les nombreuses analogies qu'on remarque entre cette épître et quelques-unes de celles dont l'apôtre des Gentils est ou est regardé comme l'auteur [3]. Ces réminiscences et certaines ressemblances qu'elle offre avec l'épître de Jacques, dont elle reproduit quelquefois les propres expressions (*I Pierre* IV, 8, cf. *Jacq.* V, 20;—*I Pierre* V, 5, cf. *Jacq.* IV, 6), ne confirment guère l'opinion commune que l'apôtre Pierre en est l'auteur; cependant la tradition la lui a attribuée de tout temps [4], et plusieurs critiques ne trouvent pas dans le seul manque d'originalité du style une raison suffisante pour en contester l'authenticité, et cela avec d'autant plus de raison, ce nous semble, qu'on rencontre bon nombre d'idées propres à l'auteur dans cette épître, qui n'est donc pas un simple plagiat [5].

Il n'en est pas de même de la seconde, qui soulève des

[1] *Jérôme*, Catalog. script. eccles., c. I.
[2] *Josèphe*, Antiquit. judaic., lib. XVIII, c. 9, § 1.
[3] Cf. *I Pierre* II, 13 et *Rom.* XIII, 1; — *I Pierre* II, 16 et *Gal.* V, 13; *I Pierre* II, 18 et *Ephés.* VI, 5; — *I Pierre* III, 1 et *Ephés.* V, 22; — *I Pierre* IV, 9 et *Rom.* XII, 17, etc.
[4] *Irénée*, Adv. Hæres., lib. IV, c. IX, § 2; c. XVI, § 5. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. III, c. 39; IV, 14.
[5] Voy. *Rauch*, Rettung der Originalität des ersten Briefs des Apost. Petrus, dans le Neues kritisch. Journal der theolog. Literatur, de *Winer*, Sulzb., 1824-29, 9 vol. in-8°, t. VIII, 4.

doutes plus nombreux, quoique l'auteur s'y révèle plus clairement que dans la première, dont il se dit l'auteur (*II Pierre* I, 1, 14; III, 1). Ce qui frappe tout d'abord dans cette seconde épître, c'est son étonnante ressemblance avec celle de Jude, ressemblance que fera ressortir jusqu'à l'évidence le tableau suivant :

II Pierre.	Jude.
I, 2.	1, 2.
I, 5.	3.
II, 1-3.	4.
II, 4.	6.
II, 6.	7.
II, 10.	8.
II, 11.	9.
II, 12.	10.
II, 15.	11.
II, 13, 17.	12, 13.
II, 18.	16.
III, 2, 3.	17, 18.

En comparant les passages parallèles, on observe sans peine que l'épître de Jude doit être la plus ancienne, pour plusieurs motifs : 1° le style y est plus simple, moins recherché, moins oratoire; 2° certaines expressions de Jude sont mal comprises et singulièrement dénaturées; 3° le verset *II Pierre* II, 11, ne se comprend que si on le rapproche de *Jude* 9; 4° les idées sont mieux liées dans Jude; 5° les adversaires que Jude combat sont clairement désignés, tandis qu'ils ne le sont pas dans Pierre. N'est-il pas évident que II Pierre n'est qu'un remaniement peu intelligent de l'épître de Jude? S'il restait encore quelque doute au sujet de son inauthenticité, il suffirait de faire remarquer que l'auteur parle aux chrétiens à qui il s'adresse, c'est-à-dire aux chrétiens de l'Asie-Mineure (*II Pierre* III, 1, cf. *I Pierre* I,

1), comme s'il les avait convertis (*II Pierre* III, 2; or, on sait qu'ils l'avaient été par Paul), et qu'il classe les épîtres de Paul parmi les Écritures, γραφαί, c'est-à-dire parmi les livres canoniques, anachronisme plus qu'étrange, qui trahit un écrivain d'un âge postérieur, probablement du commencement du IIe siècle, où commençait à se faire le travail de conciliation qui mena au catholicisme par la fusion des deux partis apostoliques; c'est ce que fait ressortir aussi le verset III, 4, où il est question des doutes ironiques sur le retour de Jésus-Christ, qui se manifestaient déjà dans l'Église [1]. Au reste, les Pères de l'Église eux-mêmes ont longtemps douté que cette épître fût de Pierre. Irénée ne la connaissait pas encore. Origène, il est vrai, la cite [2], mais il n'était nullement convaincu de son authenticité, et ses doutes étaient encore partagés, deux siècles plus tard, par Jérôme, qui signale entre les deux épîtres attribuées à Pierre une différence de style caractérisée par la fréquente répétition de certains mots, comme ἀπώλεια, δίκαιος; l'épithète de σωτήρ appliquée plusieurs fois à Jésus-Christ (*II Pierre* I, 1, 11; II, 20; III, 18), tandis qu'elle n'accompagne jamais son nom dans la première, et le titre de κύριος donné assez souvent au fondateur du christianisme, tandis que dans I Pierre, excepté une seule fois (*I Pierre* I, 3), il est toujours réservé à Dieu.

[1] Voy. *Richter*, De origine posterioris Petrinæ ex epistolâ Judæ repetendâ, Viteb., 1810, in-8°. — *Kern*, De secundâ Petri Epistolâ, Tübing., 1829, in-4°.
[2] *Origène*, Opera, t. II, p. 200, 412. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 25.

§ 76.

Épîtres de Jean.

Paulus, Die drei Lehrbriefe des Johannes, Heidelberg, 1829, in-8°. — *De Wette* Kurze Erklärung des Evangeliums und der Briefe Johannis, 2e édit., 1829, in-8°.

Ces épîtres sont au nombre de trois. La première a été bien évidemment écrite par l'auteur de l'Évangile selon saint Jean : même esprit mystique, même cercle d'idées [1] et même style. On y retrouve les mêmes formes de raisonnement, les mêmes tournures, les mêmes irrégularités grammaticales et syntaxiques, le même goût pour l'antithèse et le parallélisme, la même prédilection enfin pour certaines locutions peu familières aux écrivains du Nouveau Testament. Qu'on lise, même dans nos traductions françaises les plus défectueuses, les passages parallèles qu'offre ce tableau, et qu'on en juge :

Ire Épitre de Jean.	IVe Évangile.
I, 6.	III, 21.
I, 6; II, 11.	VIII, 12; XII, 35.
I, 8; II, 4.	VIII, 44.
II, 21.	XVIII, 37.
III, 8.	VIII, 44.
III, 10.	VIII, 47.
IV, 5.	VIII, 23.
IV, 5.	III, 31.
IV, 9.	I, 18.
IV, 12.	I, 18; VI, 46.
V, 4.	XVI, 33.

[1] On a pourtant remarqué quelques différences dans les idées eschatologiques; mais ces différences peuvent s'expliquer par la tendance plus pratique de l'épître.

Il est donc clair que l'épître suppose l'évangile et qu'elle a dû être écrite après lui, et l'intervalle doit même avoir été assez considérable, à en juger par un défaut d'ordre et de précision dans les idées qui annonce la vieillesse. L'auteur avait évidemment en vue un but polémique; il voulait combattre une secte hérétique, probablement celle des Docètes; mais il voulait aussi, et avant tout, exhorter les chrétiens à la pratique constante de la loi fondamentale du christianisme, celle de l'amour du prochain ou de la charité.

La tradition, très-positive en faveur de l'authenticité de la première des épîtres de Jean [1], varie quant aux deux autres [2], qui sont adressées, l'une à une dame chrétienne, que l'auteur exhorte à persister dans la profession de la vérité, à fuir les faux docteurs et à pratiquer la charité; l'autre à un certain Gaïus, qu'il loue de son hospitalité. Les doutes, émis de bonne heure sur leur authenticité, persistaient encore du temps d'Origène [3]; cependant il semble que la lecture de ces lettres aurait dû suffire, sinon pour les dissiper, au moins pour les affaiblir beaucoup. L'esprit et le style en sont bien johanniques : même cercle d'idées, mêmes irrégularités grammaticales, anacoluthes, épanalepses ou énallages, même goût pour l'antithèse. Jusqu'à preuve contraire, on peut donc, sans hésiter, les tenir aussi pour l'œuvre de l'auteur du quatrième évangile.

[1] *Irénée*, Adv. Hæres., lib. III, c. 16, § 5, 8. — *Clément d'Alexandrie*, Stromata, lib. II, c. 15. — *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. III, c. 39.
[2] *Jérôme*. De Viris illustribus, c. 9.
[3] *Eusèbe*, ouv. cité, lib. VI, c. 25.

§ 77.

Épître de Jude.

Hasse, Der Brief Juda übersetzt und erläutert aus einer neueröffneten morgenländischen Quelle, Iena, 1786, in-8°. — *Haenlein*, Epistola Judæ, 3° édit., Erlangen, 1804, in-8°. — *Scharling*, Jacobi et Judæ Epistolæ, Havn., 1840, in-8°. — *Stier*, Der Brief Judæ, Berlin, 1850, in-8°.

Selon l'opinion commune basée sur l'inscription, cette épître est l'œuvre de Jude, fils d'Alphée et frère de Jacques (*Luc* VI, 16). Écrite probablement avant la ruine de Jérusalem — autrement l'apôtre n'aurait pas manqué, semble-t-il, de citer cette catastrophe au nombre des châtiments divins qui ont frappé les hommes corrompus — elle offre, comme nous l'avons vu, une si frappante analogie avec la seconde épître attribuée à Pierre, qu'on a pu se demander si Pierre avait développé l'écrit de son collègue, ou si Jude avait abrégé celui de Pierre. Nous avons donné les raisons qui militent en faveur de la première de ces opinions ; il nous suffira d'ajouter ici que l'authenticité de cet écrit a été longtemps considérée comme douteuse et qu'il n'a été admis dans le canon qu'au IV° siècle.

Ce qui a vraisemblablement contribué à entretenir les doutes, c'est que l'épître de Jude (9, 14-15) s'appuie sur deux livres reconnus depuis très-longtemps pour apocryphes. L'un, l'ascension de Moïse, Ἀνάβασις τοῦ Μωυσέως, dont parle Origène [1], n'est point arrivé jusqu'à nous. L'au-

[1] *Origène*, De principiis, lib. III, c. 2.

tre, le livre d'Hénoch, retrouvé par Bruce dans un couvent d'Abyssinie et publié récemment [1] par Lawrence, remonte tout au plus au Ier siècle de notre ère, et l'on voit, si l'épître de Jude est antérieure à la prise de Jérusalem par Titus [2], qu'il avait promptement été accueilli, même par les Judéo-Chrétiens, comme un livre divin. Le livre lui-même nous fournit des indications assez précises sur son âge ; il a bien certainement été écrit sous le règne d'Hérode [3], et se trouve être ainsi une des sources les plus précieuses où l'on puisse puiser la connaissance des croyances qui régnaient parmi les Juifs à la naissance de Jésus-Christ.

[1] *Lawrence*, Libri Enoch prophetæ versio æthiopica, quæ seculi sub finem novissimi ex Abyssiniâ Britanniam advecta vix tandem literato orbi innotuit, Oxoniæ, 1838, in-8°. — Gfrörer en a publié depuis peu une nouvelle édition critique à Stuttgard, 1840, in-12. Le passage cité par Jude est tiré du chap. II.

[2] Plusieurs Pères de l'Église en citent des fragments : *Irénée*, du XIVe et du XVe chap.; *Tertullien*, du XCVIIe; Anatole, évêque de Laodicée, dans Eusèbe, du LXXIe.

[3] Les chap. LXXXIV-LXXXIX racontent en style prophétique l'histoire du peuple de Dieu jusqu'à l'exil. Depuis Salomon, il compte 37 rois, dont 20 pour Juda, et 17 pour Israël, ce qui est exact, si on laisse de côté le court règne de Zimri. Depuis l'exil jusqu'aux Maccabées, il compte 23 rois ou conducteurs du peuple, ce qui est également conforme à l'histoire. Sur ces 23 rois, 4 appartiennent à l'empire babylonien, 11 au royaume des Perses, et 8 à l'empire macédonien ou aux royaumes formés de ses débris. Depuis les Maccabées jusqu'à Hérode, ce ne sont plus des rois qui règnent sur les Juifs, ce sont douze conducteurs, savoir Mattathias, Judas Maccabée, Jonathas, Simon, Jean Hyrcan, Aristobule I, Alexandre Jannée, sa veuve Alexandra, Aristobule II, Hyrcan II, Antigone et Hérode-le-Grand. De ce qu'il cite celui-ci le dernier, ne s'ensuit-il pas qu'il vécut sous son règne? C'est ce que confirme d'ailleurs l'allusion qu'il fait, chap. LIV, v. 9 et suiv., à l'expulsion du grand-prêtre Hyrcan par les Parthes et au rétablissement d'Antigone, événements qui se passèrent 37 ans avant Jésus-Christ.

§ 78.

L'Apocalypse.

Herder, Μαρὰν ἀθά, das Buch der Zukunft des Herrn, des Neuen Testaments Siegel, Riga, 1779, in-8°. — *Eichhorn*, Commentarius in Apocalypsin Johannis, Götting, 1791, 2 vol. in-8°. — *Ewald*, Commentarius in Apocalypsin Johannis, Lips., 1828, in-8°. — *Weyers*, De libri Apocalypseos argumento, sententiâ e auctore, Lugd. Bat., 1828, in-4°. — *Lücke*, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apocalyptische Literatur, Bonn, 1832, in-8°. — *De Wette*, Kurze Erklärung der Offenbarung Johannis, Leipzig, 1848, in-8°. — *Hengstenberg*, Die Offenbarung des heiligen Johannes, Berlin, 1849, in-8°.

L'Apocalypse de Jean, seul livre sous une forme prophétique qui ait été admis dans le canon du Nouveau Testament, nous présente le tableau fidèle des idées et des espérances des premiers chrétiens. Le but de l'auteur est évident : il voulait, en leur prédisant, sous des images et des symboles empruntés aux anciens prophètes, Ésaïe, Joël, Ézéchiel et Zacharie, mais surtout à Daniel, le triomphe prochain du christianisme sur le judaïsme et le paganisme, consoler les Chrétiens et raffermir leur courage par la perspective d'une victoire éclatante sur leurs persécuteurs. Ce plan, habilement conçu, fut exécuté par lui avec un incontestable talent et un art étonnant. Sous une forme poétique et dramatique, il peint, en quelques tableaux d'une grandeur saisissante, les diverses péripéties de cette lutte gigantesque où interviennent tour à tour le ciel et l'enfer.

L'antiquité chrétienne était riche en ce genre de littérature, qui devait être fort populaire. Il existait dans les pre-

miers siècles de l'Église des apocalypses de Pierre, de Paul, de Thomas, d'Étienne, sans parler de la première partie du *Pasteur* d'Hermas, qui rentre aussi dans la catégorie des écrits apocalyptiques; mais, quoique ces ouvrages jouissent d'une très-grande faveur, surtout l'apocalypse de Pierre, qui avait été commentée par le savant Clément d'Alexandrie [1], un seul, nous l'avons dit, fut jugé digne d'être admis au nombre des livres canoniques; encore cet honneur ne lui fut-il accordé que tard et difficilement.

L'Apocalypse de Jean peut se diviser en cinq parties, y compris un épilogue : 1° Chap. I-III, envoi aux sept églises principales de l'Asie proconsulaire, espèce de hors-d'œuvre qu'on doit considérer comme le prologue.— 2° Chap. IV-VII, introduction au livre proprement dit; vision de la majesté divine, gloire de l'Agneau et félicité des élus; — 3° Chap. VIII-XI, prophétie de la ruine du judaïsme; — 4° Chap. XII-XIX, prophétie de la ruine du paganisme; — 5° Chap. XX-XXII, bonheur des fidèles dans la nouvelle Jérusalem, et épilogue.

Rien de plus facile que de déterminer l'âge d'un ouvrage si remarquable à plus d'un titre; il nous en fournit lui-même le moyen. Il fut écrit avant la ruine de Jérusalem (chap. XI, 1-2), mais après la mort de Néron, à laquelle le peuple refusait de croire et dont il attendait le retour [2]; il le fut à la fin du règne du sixième empereur (*Apoc.* XVII, 10), puisque des sept rois figurés par les sept têtes de la bête, les cinq premiers, savoir Auguste, Tibère, Caligula, Claude et Néron, étaient tombés ou morts, que le sixième, Galba,

[1] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VI, c. 14.
[2] *Apocal.* XIII, 3; XVII, 8. Cf. *Suétone*, Nero, c. 57. — *Tacite*, Histor. I, 2; II, 8.

régnait, et que le septième, qui n'était pas encore venu, devait peu durer; or, Othon mourut en effet, l'an 69, après quelques mois de règne. Voilà la date exacte de la composition de l'Apocalypse clairement fixée par l'Apocalypse même [1].

Mais autant cette question était aisée à résoudre, autant celle de savoir qui est le véritable auteur du livre offre de difficultés; aussi les critiques sont-ils loin de s'accorder sur ce point. Selon l'opinion commune, le Jean qui a écrit l'Apocalypse est le même que l'auteur de l'évangile et des épîtres qui portent ce nom, c'est-à-dire l'apôtre Jean le Zébédéide; mais cette opinion soulève une foule d'objections qui lui enlèvent jusqu'à l'ombre de la vraisemblance.

Nous ferons remarquer d'abord que dans l'évangile, l'apôtre Jean n'est jamais appelé par son nom, mais toujours désigné par une périphrase, comme le disciple que Jésus aimait (*Jean* XX, 2, XXI, 20, etc.); tandis que dans l'Apocalypse, le nom de Jean revient plusieurs fois (*Apoc.* I, I, 4, 9; XXII, 8), et que l'auteur de l'Apocalypse se fait connaître clairement comme l'apôtre, compagnon de Jésus, et exilé à Patmos pour la foi (*Apoc.* I, 2, 9); celui de l'évangile, par modestie, dit-on, garde à cet égard un silence complet. On ne doit pas, sans doute, accorder à cette remarque une importance exagérée; cependant elle a bien un certain poids, appuyée qu'elle est par la différence notable du style de l'évangile et de l'Apoca-

[1] Avec cette date ne peut se concilier la tradition qui recule jusqu'à la fin du règne de Domitien, à l'an 94, l'exil de l'auteur à Patmos (*Irénée*, Adv. Hæres., lib. V, c. 30). Une autre tradition (*Épiphane*, Hæres., LI, c. 33) place cet exil sous Claude, qui régna jusqu'en 54. Mais à cette date, Paul n'avait pas encore fondé les églises de l'Asie-Mineure dont il est question dans l'Apocalypse.

lypse [1]. Dans l'évangile, le grec est plus pur, plus doux, plus coulant, et il abonde en idiotismes [2], qu'on retrouve dans les épîtres, mais qu'on cherche inutilement dans l'Apocalypse, dont le style, âpre et rude, haché et décousu, véhément et incorrect, a un coloris tout à fait hébraïque. On y rencontre assez souvent des mots tout à fait hébreux, par exemple, chap. III, 14; IX, 11; XII, 9, 10; XIX, 1, 3, 4, 6; XX, 2; XXII, 20; l'auteur associe, sans hésiter, comme cela se fait dans la langue hébraïque, le présent ou le futur, le participe au verbe auxiliaire *être;* il accumule les génitifs, il remplace les cas grecs par des prépositions; il construit le pronom relatif avec αὐτός, dont il le fait suivre, sans parler d'autres anomalies, telles que l'usage fréquent du parallélisme antithétique (*Apoc.* II, 8, 13; III, 8, 17, 21), qui toutes prouvent qu'il était habitué à penser en araméen. Il est vrai qu'on trouve aussi dans l'évangile quelques exemples du parallélisme (*Jean* I, 3, 20; III, 15) et que, d'un autre côté, l'Apocalypse emploie parfois des expressions vraiment johanniques, comme φῶς, μαρτυρία, πρωτότοκος, δόξα, ζωή, λόγος τοῦ θεοῦ (non pas ὁ λόγος seulement, comme dans l'évangile), mais cela arrive assez rarement, et comme, d'un autre côté, le mot ἀμνός, agneau, de l'Évangile (*Jean* I, 29) est toujours rendu par ἀρνίον dans l'Apocalypse; comme le nom de Jérusalem, écrit Ἱεροσόλυμα dans le premier, est toujours écrit Ἱερουσαλήμ dans le second; comme la locution ἐάν τις de l'évangile est toujours remplacée par cette autre εἴ τις dans l'Apocalypse, il semble

[1] *Schulze,* Ueber den schriftstellerischen Charakter und Werth des Johannes, Weissenfels, 1803, in-8°.

[2] Par exemple, ἀλήθειαν ποιεῖν, ἀνάστασις ζωῆς, ἁμαρτίαν ἔχειν, ἀπέρχεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω, γεννῆθηναι ἄνωθεν, εἶναι ἐκ τῶν κάτω, etc.

que tout ce qu'on pourrait conclure de ces analogies peu nombreuses d'ailleurs, c'est que l'auteur de l'évangile était le disciple de celui de l'Apocalypse; en induire leur identité serait certainement aller trop loin.

Si nous examinons maintenant l'esprit et la tendance des deux écrits, nous serons frappé de différences bien autrement importantes.

Dans l'évangile respire l'amour; dans l'Apocalypse, la haine et la vengeance. Dans l'évangile, Dieu, être spirituel, veut être adoré en esprit et en vérité, et la félicité suprême est au ciel. Dans l'Apocalypse, Jérusalem sera le centre du royaume millénaire du Messie, et les élus y jouiront d'un bonheur tout matériel. Dans l'évangile, l'ennemi du Christ, c'est la fraction juive; dans l'Apocalypse, l'état antichrétien, c'est l'empire romain. Dans l'évangile, le royaume de Dieu est fondé, au moins en partie, dans les cœurs, et l'épanouissement de la vie chrétienne s'y fera peu à peu; dans l'Apocalypse, il ne se fondera qu'à la suite d'épouvantables catastrophes et le triomphe tout extérieur du christianisme sera brusque, instantané. Dans l'Apocalypse enfin, on trouve une foule d'idées pneumatologiques, démonologiques, angélologiques, présentées sous une forme matérielle complètement étrangère à l'évangile et aux épîtres de Jean; on y trouve même une foule de doctrines dangereuses au point de vue de la morale et contraires à la loi fondamentale du christianisme : Tu aimeras ton prochain.

De ce qui précède, et sans pousser plus loin l'antithèse, nous nous croyons autorisé pleinement à conclure qu'il est impossible qu'un seul et même individu soit l'auteur de l'évangile et de l'Apocalypse. Mais si l'apôtre Jean n'a pas

pu les composer tous deux, lequel est-il le plus vraisemblable qu'il ait écrit?

Pour résoudre cette question difficile, il est nécessaire d'interroger d'abord le Nouveau Testament et de savoir ce qu'il rapporte sur le caractère de Jean, fils de Zébédée. L'Évangile selon saint Matthieu nous le peint, vers la fin de la carrière de Jésus, comme un ambitieux encore tout imbu des idées messianiques des Juifs (*Matth.* xx, 20-24). Les deux autres synoptiques nous font connaître l'impétuosité de sa nature colérique (*Marc* III, 17; *Luc* IX, 54-55) et son intolérance fanatique (*Marc* IX, 38; *Luc* IX, 49-50); or, si ce qu'Eusèbe [1] raconte de sa conduite envers Cérinthe est vrai, on devra reconnaître que la vieillesse même n'avait pas refroidi l'ardeur de son zèle. Saint Paul, enfin, dans son épître aux Galates, nous le représente comme une des colonnes du parti judæo-chrétien (*Gal.* II, 9). A qui ce portrait convient-il le mieux, à l'auteur de l'évangile ou à celui de l'Apocalypse? Pour répondre à cette question, il suffirait de lire *Apocal.* II, 14, où la tendance libérale de Paul au sujet des idolothytes et des secondes noces est blâmée si clairement [2]; ou bien encore *Apoc.* XXI, 14 (comp. à *Actes* I, 21-26) où Paul est exclu du nombre des Apôtres.

On répond à cette objection en faisant valoir l'intervalle assez long qui sépare la composition de l'évangile et celle de l'Apocalypse; mais on oublie que quand Jean écrivit l'Apocalypse, il avait plus de 60 ans et qu'à cet âge on ne se développe plus. Jamais on ne vit un vieillard sortir complètement du cercle de ses idées habituelles pour se jeter

[1] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. II, c. 28, § 6.

[2] Pour les Juifs, Balaam, l'ennemi de Moïse, était l'impie parfait שע גמור (*Tanchuma*, Francf., 1701, in-fol., ad Numer. XXII, 34, fol. 72.)

dans un tout autre ordre d'idées ; il y a impossibilité psychologique, c'est-à-dire impossibilité absolue. Or, l'auteur de l'Apocalypse nous apparaît comme un juif converti, un ébionite anti-paulinien, formé dans les synagogues, nourri de la lecture de l'Ancien Testament et versé même dans l'art cabalistique, tandis que le Jean de l'évangile est un juif hellėniste, instruit dans la philosophie alexandrine, mais à peine initié à la science juive, dont il ne fait que peu ou point usage.

Une dernière observation pour terminer. Dans la dispute qui s'éleva au IIe siècle, sur la célébration de la Cène, les Asiates défendirent leur coutume en s'appuyant sur l'autorité de l'apôtre Jean. On sait qu'ils célébraient la Pâque, le 14 nisan, conformément à la tradition suivie par les synoptiques, tandis que l'église de Rome la renvoyait au dimanche suivant [1]. Or, si Jean approuvait cet usage, comment se serait-il mis en opposition avec lui-même, en plaçant dans son évangile le dernier souper de Jésus, le 13, et sa mort, le 14 de ce mois?

En résumé, l'apôtre Jean ne peut avoir composé à la fois l'évangile et l'Apocalypse. S'il est auteur de l'un ou de l'autre, ce ne peut être que du dernier. Sans doute, c'est un merveilleux phénomène qu'un homme de 60 ans ait conservé une richesse d'imagination aussi étonnante et qu'un homme illettré (*Act.* IV, 13) ait conçu le plan d'un pareil ouvrage. Mais si les cas semblables sont rares, ils ne sont pas impossibles. Nous tenons donc l'apôtre Jean pour l'auteur de l'Apocalypse. Cette opinion, arrêtée chez nous depuis longtemps, s'appuie à la fois sur les preuves internes

[1] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. V, c 24, § 16.

que nous venons d'exposer, et sur les témoignages, non-seulement de Justin et de Tertullien [1], mais de Clément d'Alexandrie et d'Origène [2], d'autant plus importants que ni l'un ni l'autre n'était chiliaste.

§ 79.

Sources secondaires de la Théologie biblique.

La Bible est, sans aucun doute, la source la plus pure où nous puissions puiser la connaissance des opinions religieuses qui ont eu cours chez le peuple d'Israël, depuis le temps où il apparaît sur le théâtre de l'histoire jusqu'au moment où Jésus et ses apôtres vinrent, par leurs enseignements, spiritualiser l'ancienne religion juive et remplacer le particularisme mosaïque par l'universalisme chrétien. Mais elle n'est pas la seule, et si l'on veut se former une idée exacte des doctrines religieuses du judaïsme à l'époque où s'opéra la grande révolution qui clôt le champ de la Théologie biblique et ouvre celui de l'histoire des dogmes chrétiens, il est nécessaire de consulter, en se gardant toutefois de généraliser des théories ou des opinions particulières, non-seulement les ouvrages du philosophe Philon, le témoin le plus important de la théologie des Juifs alexandrins [3], et ceux de l'historien Josèphe [4]; mais encore les Pseudépigraphes de

[1] *Justin*, Contra Tryphonem, c. 81. — *Tertullien*, Contra Marcionem, l. IV, c. 5.
[2] *Clément d'Alexandrie*, Stromata, lib. VI, c. 13; Pædagog., lib. II, c. 12. — *Origène*, Opera, t. IV, p. 16, 23.
[3] *Philon*, Opera, Lipsiæ, 1828-30, 8 vol in-8°, édition plus complète que celle de Mangey, Londres, 1742, 2 vol. in-fol.
[4] *Josèphe*, Opera, édit. Havercamp, Amsterdam, 1726, 2 vol. in-fol., édit. Oberthür, Leipz., 1782-1785, 3 vol. in-8°.

l'Ancien Testament [1], notamment le quatrième livre ou l'Apocalypse d'Esdras [2], fort important au point de vue des idées messianiques des Juifs; les Targums ou paraphrases chaldaïques d'Onkelos sur le Pentateuque et de Jonathan ben Usiel, sur les petits prophètes [3], et surtout le Talmud, immense recueil de traditions juives, divisé en deux parties d'inégale valeur [4], la Mischna et la Gemara. La Mischna, qui est le texte proprement dit, traite de l'agriculture, des fêtes, des femmes et de leurs droits, des crimes et délits, des choses saintes, des choses pures ou impures, en autant de chapitres ou Sedarim, סְדָרִים, savoir : 1° Seraïm, זְרָעִים, ou les semences, subdivisé en onze traités : Berachot, Peah, Demaï, Kilaïm, Schefiith, Trumoth, Maasroth, Maaserscheni, Challah, Orlah, Biccurim; — 2° Moëd, מוֹעֵד, ou les Fêtes, subdivisé en douze traités : Sabbath, Erubim, Pesachim, Schekalim, Joma, Souccah, Beza, Roschhaschana, Taanith, Megillah, Moëd Katon, Chagiga; — 3° Naschim, נָשִׁים, ou les femmes, subdivisé en sept traités : Iefamoth, Chetoufot, Kiddouschim, Gittin, Nedarim, Nasir, Sota; — 4° Nesikim, נְזִקִים ou les Dommages, subdivisé en dix traités : Baba Kama, Baba Mezia, Baba Bathra, Sanhedrin, Maccoth, Schefouoth, Edajoth, Horajoth, Aboda Sara, Pirke Afoth;—5° Kedaschim, קָדָשִׁים ou

[1] *Fabricius*, Codex pseudepigraphus veteris Testamenti, Hamburgi, 1722-1741, 2 vol. in-8°.

[2] *Volkmar*, Das vierte Buch Esra, Leipzig, 186.., in-8°.

[3] La meilleure édition, texte hébreu et traduction latine, est celle de Surenhusius, Amsterdam, 1698-1703, 6 vol. in-fol. Si l'on craint de s'engager dans ce dédale, on peut se contenter de consulter soit *Lightfoot*, Horæ hebraïcæ et talmudicæ in quatuor Evangelia, Lips., 1684, in-4°, soit *Schöttgen*, Horæ hebraïcæ et talmudicæ in universum Novum Testamentum, Dresd. et Lips., 1733-1742, 2 vol. in-4°, ou bien simplement le Novum Testamentum de Wetstein, Amsterdam, 1711, in-8°.

[4] La première a été publiée par *Paul Fagius*, ou Buchlin, à Strasbourg, 1546, in-fol.; la seconde, par *Jean Mercier*, à Paris, 1557, in-4°.

les choses-saintes, subdivisé en onze traités : Sebachim, Menachot, Chollin, Bechoroth, Erachim, Temsura, Meilah, Kerithut, Tamid, Middoth, Kinnim ; — 6° Taharoth, טְהָרוֹת ou les Purifications, subdivisé en douze traités : Chelim, Oholoth, Negaïm, Parah, Tohoroth, Mikvaoth, Niddah, Machschirim, Safim, Tefouljom, Jadajim, Okzin. Ce recueil, commencé par le rabbin Akiba, sous le règne d'Adrien, continué par Simon ben Gamaliel, qui vivait en 160, et terminé à Tibériade, l'an 220 de notre ère, par son fils Judas Hakkadosch, ou le saint, contient beaucoup de traditions d'une haute antiquité, dont l'authenticité ne saurait être révoquée en doute. On ne peut rendre le même témoignage aux deux commentaires qui ont été écrits sur la Mischna et qui sont arrivés jusqu'à nous sous les noms de Gemara de Jérusalem, composée vers 350, à Tibériade, et de Gemara de Babylone, recueillie vers 590, à Sura, dans la Babylonie. Leur âge relativement moderne et la difficulté d'y reconnaître ce qui appartient à l'ancienne tradition juive, diminuent considérablement leur importance pour la Théologie biblique. On ne doit en faire usage qu'avec circonspection, et l'on peut en dire autant du Targum du Pseudo-Jonathan, sur le Pentateuque [1], du Targum de Joseph l'Aveugle sur quelques-uns des Hagiographes, et des trois Midraschim sur le Pentateuque : Siphra, Siphri et Mechilta, qui remontent seulement au IIIe siècle de notre ère [2].

[1] Ce Targum, appelé Targum de Jérusalem, est un recueil de fables, de légendes, d'idées d'un âge postérieur, écrit dans un langage barbare qui trahit un auteur de la seconde moitié du VIIe siècle. Voy. *Petermann*, De duabus Pentateuchi paraphrasibus chaldaïcis, Berlin, 1829, in-8.

[2] Publiés, les deux premiers à Venise, 1546, in-fol., le troisième à Amsterdam, 1712, in-fol.

§ 80.

Littérature de la Théologie biblique.

La Théologie biblique n'a commencé à être cultivée comme une science spéciale que dans la seconde moitié du dernier siècle, c'est-à-dire à l'époque où, cessant de considérer la Bible comme un livre inspiré de Dieu dans toutes ses parties, et par conséquent infaillible, on osa briser le joug pesant du dogmatisme, affranchir l'exégèse et examiner les textes au flambeau de la critique historique. Quelques théologiens, comme Sébastien Schmid, dans son *Collegium biblicum* (3e édit., Strasbourg, 1689, in-4°), Bayer, dans son *Analysis et vindicatio illustrium Scripturæ dictorum sinceram fidei doctrinam asserentium, secundùm seriem locorum theologicorum* (Altorf, 1716, 2 part., in-4°), Weidner, dans sa *Deutsche Theologia biblica* (Leipzig, 1722, in-4°), et d'autres peut-être avaient déjà cherché, il est vrai, à fonder solidement le système ecclésiastique de la Réforme sur l'exégèse en dehors des subtilités de l'école; mais ils ne se livraient pas à une recherche assez impartiale des doctrines bibliques et, quoique on remarque dans ces ouvrages une tendance de plus en plus prononcée à séparer la théologie biblique ou exégétique de la théologie théorique ou scolastique, on ne peut pas dire que ce soient de véritables théologies bibliques dans le sens propre du mot, parce que les auteurs n'établissent aucune distinction critique entre les notions religieuses de l'Ancien et du Nouveau Testament et qu'ils semblent considérer la Bible

comme un tout homogène. Dans sa *Dissertatio inauguralis exhibens epitomen theologiæ e solis literis sacris concinnatæ* (Göttingue, 1765, in-4°), et son *Epitome theologiæ e solis literis sacris concinnatæ* (Lemgo, 1757, in-8°), Büsching fit un pas de plus en distinguant nettement les doctrines religieuses de l'Église primitive des théories inventées plus tard. Le progrès est déjà plus sensible dans l'ouvrage de Zachariæ : *Biblische Theologie* (Götting., 1771-1775, 4 part. in-8°; 3ᵉ édit, augmentée d'une 5ᵉ partie par Vollborth, Gött., 1786). Cependant son livre ne réalise point encore l'idée d'une théologie biblique proprement dite; c'est plutôt une critique prolixe de la dogmatique luthérienne, au point de vue de la Bible. La même observation s'applique au *Handbuch der biblischen Theologie*, de W. F. Hufnagel, simple répertoire de passages bibliques, dont deux volumes seulement ont été publiés (Erlangen, 1785-1789, in-8°). Quoique plus riche en remarques exégétiques, l'ouvrage de Ammon : *Entwurf einer reinen biblischen Theologie* (Erlangen, 1797, 2 vol. in-8°; 2ᵉ édit., Erlang., 1801-1802, 2 vol. in-8°), qui est écrit, d'ailleurs, dans un esprit libéral, ne traite pas encore la théologie biblique comme une science indépendante de la dogmatique ecclésiastique; il confond toujours les données de l'Ancien et du Nouveau Testament, sans sembler se douter des évolutions successives des idées religieuses chez le peuple juif. Il était réservé à Gabler d'établir enfin clairement et nettement le caractère historique de cette branche de la théologie, en proclamant dans son discours *De justo discrimine theologiæ biblicæ et dogmaticæ* (Altorf, 1787, in-4°), la différence essentielle qui existe entre la théologie biblique et la théologie dogmatique ou systématique : l'une, pour conserver son caractère scientifique, doit

faire ressortir ce qu'il y a de général, d'universel dans les enseignements de la Bible; l'autre, pour rester fidèle à son caractère historique, doit s'attacher, au contraire, aux idées locales, temporaires, individuelles, qui révèlent les opinions religieuses d'un siècle ou d'une société. Ces principes, soumis à une rigoureuse critique par C.-E. Schmidt, dans ses deux dissertations *De theologiâ biblicâ* (Jena, 1788, in-4°), furent appliqués pour la première fois par Georg-Lorenz Bauer, dans une suite d'écrits, parmi lesquels nous citerons plus parlièrticuement *Theologie des Alten Testaments oder Abriss der religiösen Begriffe der alten Hebräer* (Leipzig, 1796; avec un supplément, Leipz., 1801, in-8°); *Biblische Theologie des Neuen Testaments* (Leipz., 1800-1802, 4 vol. in-8°), resté inachevé [1], *Hebräische Mythologie des Alten und Neuen Testaments* (Leipzig, 1802, 2 vol. in-8°), et *Breviarium theologiæ biblicæ* (Lips., 1803, in-8°), où malheureusement il n'a pas su se dégager de toute préoccupation dogmatique. Cependant, au milieu de beaucoup de critiques superficielles et d'explications inadmissibles, il s'y rencontre de précieux matériaux pour l'appréciation de l'individualité des écrivains sacrés. Nous ignorons si les traces de Bauer furent suivies par le Hollandais van Vloten, dans sa *Theologie der Bÿbel*, Amst., 1803, 2 vol. in-8°, ouvrage que nous n'avons pu consulter; mais nous savons qu'elles ne l'ont pas été par Kaiser dans sa *Biblische Theologie oder Judaismus und Christianismus* (Erlangen, 1813-1814, 2 part. in-8°); or, il s'attacha à constater, par des analogies trop souvent forcées, un universalisme religieux, fondé sur une révélation primitive qui aurait revêtu différentes formes selon

[1] Ces quatre volumes traitent de tout le Nouveau Testament, sauf l'Épître de Jacques et l'Épître aux Hébreux.

les temps et les lieux. Sans doute l'esprit humain suit partout dans son développement une marche uniforme et la comparaison des idées religieuses des Juifs avec celles des nations dont ils ont subi l'influence, Égyptiens, Chaldéens, Perses ou Grecs, ne peut manquer de répandre une vive lumière sur certaines de leurs opinions; mais il ne faut pas oublier qu'une théologie biblique n'est point une histoire générale des croyances religieuses de l'humanité, qu'elle doit borner ses recherches à l'étude du développement historique d'une forme particulière de la religion idéale. De Wette s'en souvint en écrivant sa ***Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments***, Berlin, 1813; 3e édit., 1831, in-8°; mais il tomba dans un autre extrême, en rejetant, comme n'étant pas justifiées par la philosophie religieuse, un certain nombre d'opinions émises dans la Bible. Comme l'a fort bien démontré Stein [1], la théologique biblique, en tant que science historique, est aussi indépendante de la philosophie religieuse que de la dogmatique ecclésiastique; elle n'a pas à juger telle ou telle doctrine; elle n'a qu'à constater ce qui est, avec fidélité, avec impartialité, sans se préoccuper des conséquences, comme ont essayé, avec plus ou moins de bonheur, de le faire Schirmer, dans sa ***Biblische Dogmatik in ihrer Stellung und ihrem Verhältnisse zu dem Ganzen der Theologie*** (Breslau, 1820, in-8°); Lossius, dans sa ***Biblische Theologie des Neuen Testaments*** (Leipz., 1825, in-8°), et Baumgarten-Crusius, dans ses ***Grundzüge der biblischen Theologie*** (Jena, 1828, in-8°). Malgré le défaut capital que nous venons de signaler, le livre de de Wette,

[1] ***Stein***, Ueber den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie des Neuen Testaments, publ. dans le t. III, cah. 1, n° 5 des ***Analectes*** de Keil et Tschirner.

qui se fait d'ailleurs remarquer entre tous par une critique sage et modérée, a rendu un important service à la Théologie biblique, en séparant avec soin les idées particularistes et nationales de la plupart des écrivains de la Bible d'avec les idées universalistes de quelques-uns d'entre eux, en établissant une ligne de démarcation bien tranchée entre l'hébraïsme, le judaïsme et le christianisme, et en suivant l'influence du progrès de la civilisation chez les Juifs sur le développement de leurs conceptions religieuses, à travers les différentes périodes principales de leur histoire. A cet égard, nous ne connaissons qu'un seul ouvrage qui puisse rivaliser avec le sien; c'est la *Biblische Theologie* de G.-C. von Cœlln, ouvrage posthume édité par Schulz (Leipz., 1836, 2 vol. in-8°); l'ouvrage publié par Vatke, à Berlin vers le même temps et sous le même titre (*Die biblische Theologie*, 1835, in-8°), ne peut, sous aucun rapport, soutenir la comparaison. Au reste, cette branche de la théologie, à peu près complétement négligée en France jusqu'ici [1], est toujours l'objet d'études sérieuses en Allemagne, comme le prouvent la *Biblische Theologie des Neuen Testaments* de Schmid, et la *Theologie des Neuen Testaments*, de Hahn, publiées en 1853 et 1854, ouvrages que nous ne connaissons, d'ailleurs, que de nom, non plus que les *Vorlesungen über die biblische Theologie des Neuen Testaments* de Cramer, 2e édit., Leipzig, 1833, in-8°, tandis que les *Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie*, du savant Baur, de Tubingue (Leipzig, 1864, in-8°), nous ont fourni les plus précieuses directions pour la dernière partie de notre travail.

[1] Nous ne voyons à mentionner en effet que le livre de M. le professeur Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, Strasbourg, 1864, 2 vol. in-8, 3e édition, ouvrage excellent, mais qui n'explore qu'une faible portion du vaste domaine de la théologie biblique.

§ 81.

Importance de la Théologie biblique.

En nous présentant le tableau aussi instructif qu'intéressant des formes diverses que la pensée religieuse a revêtues chez les Abrahamides, depuis l'époque des patriarches, des phases de son développement successif, de ses progrès lents, mais continuels; en nous montrant la religion du peuple d'Israël, nationale comme toutes les religions antiques, se déroulant, pour ainsi dire, autour d'un pivot unique, la croyance au royaume de Dieu, sous l'influence des circonstances politiques, jusqu'au moment où le Christ et ses apôtres vinrent lui imprimer le cachet du spiritualisme et de l'universalité, la Théologie biblique fonde le christianisme sur la base de l'histoire et acquiert ainsi toute l'importance d'une introduction à l'histoire des dogmes chrétiens. Elle permet au théologien de nos jours de se faire une idée plus claire, plus exacte et plus vraie des enseignements du Maître et de ses disciples immédiats; elle lui apprend à ne plus les confondre avec les systèmes ecclésiastiques édifiés sur un fondement commun; elle lui inspire un respect plus profond pour les doctrines des fondateurs de la religion chrétienne; elle lui enseigne enfin la tolérance, en lui prouvant que les opinions religieuses n'ont jamais été immobiles, mais qu'elles ont toujours subi, au contraire, l'influence profonde du temps et des lieux.

§ 82.

Méthode et division.

Comme science historique, nous l'avons déjà dit, la Théologie biblique est soumise aux lois générales de l'histoire. Elle doit remonter aux sciences originales, déterminer avec soin l'âge des matériaux qu'elle emploie et les circonstances au milieu desquelles ils ont été mis au jour, recueillir avec impartialité, sans esprit de système ecclésiastique ou philosophique, les idées propres ou les témoignages des écrivains des différents siècles, en tenant compte de la forme sous laquelle ils les ont produits; s'appliquer à découvrir l'idée pure sous le mythe ou le symbole, qui voile souvent la conception religieuse; distinguer les opinions communes à plusieurs des opinions individuelles; rechercher, soit dans la Bible, soit dans les religions et les philosophèmes étrangers, l'origine de telle ou telle croyance, en exposer le développement chronologique, les progrès, la décadence; en un mot, s'attacher à caractériser chaque époque, afin d'éviter l'écueil contre lequel ont donné ces théologiens chrétiens, par exemple, qui ont voulu trouver dans l'Ancien Testament les dogmes de la Trinité, des mérites du Christ, de la foi justifiante, de la résurrection des morts, de la vie à venir, voire même les types de la vie entière de Jésus, et qui s'imaginèrent y être parvenus, grâce à une interprétation allégorique ou mystique, qui n'était propre qu'à les égarer.

Un semblable travail offre des difficultés si nombreuses, que, malgré tout ce qui a été fait jusqu'ici, il reste encore

tant à faire que l'on peut dire que le seul résultat bien positif obtenu jusqu'ici, c'est que le peuple juif n'a pas été favorisé d'une révélation particulière; que chez lui, comme chez toutes les autres nations, les idées religieuses ont marché avec la civilisation, et que les religions qui se partagent le monde ne sont pas des altérations d'une religion primitive.

Les vingt siècles environ qu'embrasse la théologie biblique, peuvent se diviser en quatre périodes, distinguées par une évolution considérable dans le développement religieux du peuple hébreu :

1° MYTHOLOGIE HÉBRAÏQUE, âge patriarcal s'étendant jusqu'à Moïse, qui ouvre les temps historiques : premières conceptions religieuses des Abrahamides.

2° HÉBRAÏSME, *depuis Moïse jusqu'au retour de l'exil sous Cyrus*, 536 ans avant Jésus-Christ; direction plus précise imprimée à la religion des Hébreux par leur grand législateur; modifications et développements apportés au mosaïsme par les prêtres et les prophètes.

3° JUDAÏSME, *depuis le retour de l'exil jusqu'à Jésus-Christ;* influences exercées sur les opinions des Juifs par leur séjour au milieu de peuples étrangers.

4° CHRISTIANISME ÉVANGÉLIQUE, *depuis la naissance de Jésus jusqu'à la mort de son dernier apôtre*, c'est-à-dire pendant le premier siècle de notre ère. A cause de son importance, nous diviserons cette période en deux parties : la première comprendra uniquement les doctrines religieuses

qui, selon les évangélistes, ont été enseignées par Jésus lui-même; dans la seconde, sous le nom de *Christianisme apostolique*, nous exposerons les différentes manières dont ses premiers disciples ont compris ou développé son enseignement; les opinions qui leur étaient communes et celles même qui étaient particulières à chacun d'eux, sans nous attacher toutefois à présenter, sous une forme systématique, leurs conceptions individuelles; il suffit, croyons-nous, pour éviter des répétitions fatigantes, de classer sous certaines rubriques générales les données fournies par les écrits du Nouveau Testament.

PREMIÈRE PÉRIODE.

MYTHOLOGIE HÉBRAÏQUE.

§ 83.

Origine des religions

Reinhard, Abriss einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen, Iena, 1794, in-8°. — *Paley*, Théologie naturelle, trad. par C. Pictet, Gen., 1804, in-8°. — *B. Constant*, De la religion, Paris, 1824-1830, 5 vol. in-8°. — *De Wette*, Ueber die Religion, Berlin, 1827, in-8°. — *Stuhr*, Allgemeine Geschichte der Religionsformen, Berlin, 1836-38, 2 vol. in-8°.

L'homme n'apporte pas, en venant au monde, la conscience toute développée de son existence individuelle ou de son moi; il est l'élève de la nature qui éveille, nourrit, développe toutes ses facultés. Voyez l'enfant : longtemps après sa naissance, il se confond avec le monde extérieur et parle de lui-même à la troisième personne; bien des mois se passent avant qu'il apprenne par les impressions des sens à se séparer des objets qui l'entourent, à se sentir comme sujet indépendant; et même après avoir acquis la conscience

de sa personnalité, il continue encore quelque temps à confondre son moi avec son corps, c'est-à-dire à ne pas reconnaître les deux éléments de son être. Le développement religieux de l'humanité suit une marche analogue. Que de milliers d'années ont dû s'écouler avant que l'homme se convainquît que la nature n'est pas le produit de forces aveugles ou du hasard, mais l'expression d'une intelligence souveraine!

Pour le sauvage habitant des forêts vierges, le monde physique est tout; s'il ne se confond pas précisément avec lui, il n'établit encore aucune différence entre l'esprit et la matière; tout objet matériel est doué pour lui de vie et de sentiment, et, comme il n'a pas encore créé de mots pour rendre les idées générales, il traduit en images les vives impressions qu'il reçoit. Il se voit entouré, menacé, dominé par des forces supérieures souvent irrésistibles, toujours incompréhensibles, et, comme il connaît les forces de la nature aussi peu que les facultés de son propre esprit, il rapporte à l'action d'un être surhumain tout ce qui l'étonne et dont la cause prochaine lui échappe. Un instinct le porte à conjurer le courroux de ces puissances mystérieuses et formidables, et la terreur éveille en lui le plus général, le plus vivace, le plus indestructible de tous les sentiments, le sentiment religieux, qui est l'essence même de la religion. *Timor fecit deos.* Cependant, ce n'est pas uniquement sous l'influence de la crainte que le sentiment religieux se développe; il ne tarde pas à s'y joindre le sentiment de la reconnaissance [1], et, dès lors, le soleil qui le réchauffe, l'arbre qui le nourrit, le ruisseau qui le désaltère, deviennent pour

[1] *Cicéron*, De naturâ deorum, lib. II, c. 5. — *Heyne*, Opuscula academica, Göttingue, 1785-1796, 4 vol. in-8°, t. I, p. 202.

l'homme de la nature, comme la pierre qui le blesse, le feu qui le brûle, l'animal qui lui nuit, un objet d'adoration selon son caprice ou l'intérêt du moment. Il offre donc à ses fétiches, c'est-à-dire aux objets vivants ou inanimés de la nature, auxquels la peur, la gratitude ou quelque autre affection particulière l'engage à adresser une espèce de culte religieux, non-seulement ses hommages, ses supplications, ses actions de grâces, non-seulement le sacrifice de ce qu'il a de plus cher et de plus précieux, mais ses propres macérations et ses tortures.

Le fétichisme, avec ses sacrifices humains et ses atrocités de toute espèce, se trouve donc à l'origine de toutes les sociétés humaines. Il a été la première religion de l'humanité, tout se réunit pour l'attester, et bien des siècles se sont écoulés sans doute avant que la religion, sous l'influence d'esprits d'élite, s'élevât d'un sentiment purement subjectif à la forme objective de l'idée et que le symbolisme, s'entant sur le fétichisme, donnât naissance à ces divinités monstrueuses dont l'Inde brahmanique nous offre encore de hideux modèles. Avec le temps, à mesure que l'intelligence humaine se développe, le naturalisme, dont les nuances sont presque infinies depuis le fétichisme jusqu'au sabéisme, est transformé par l'anthropomorphisme, qui calque pour ainsi dire les dieux sur la personne humaine. Chez le sauvage déjà, on observe un besoin d'embellir son fétichisme, de lui donner, autant que possible, la forme de l'homme, qui est pour lui l'idéal de la beauté. Mais ce n'est pas seulement sa forme physique que l'homme prête à son Dieu. Il a observé qu'il a quelque chose en soi qui, lorsque son corps est enchaîné par le sommeil, se meut et agit; il a vu quelquefois en songe

ses amis ou ses parents défunts; il en a conclu qu'il y avait en lui un être distinct du corps, et il a été confirmé dans cette conviction par l'opposition qu'il remarque entre sa volonté et son pouvoir, entre sa conscience morale et ses penchants. Il est arrivé ainsi à la connaissance des deux éléments de son être, et, les transportant à Dieu, il le doue de ses facultés, de ses idées, de ses passions, de ses besoins; il le soumet à tous les accidents auxquels il est soumis lui-même; il le fait agir par les motifs qui le dirigeraient lui-même; il espère, soit gagner sa bienveillance par la flatterie ou des offrandes, soit détourner sa colère par des sacrifices de bonne odeur; en un mot, il fait Dieu à son image; seulement il lui attribue un degré supérieur de force, de grandeur et de beauté. A cette période de développement du sentiment religieux, tout est encore animé pour l'homme dans la nature : arbres, plantes, sources, ruisseaux, vivent sur la terre comme les planètes dans le ciel; seulement, comme l'homme sent déjà sa double nature, tout objet physique a son génie; l'univers entier est peuplé de démons et de dieux. C'est l'âge du polythéisme dans le sens le plus étendu, celui du sabéisme oriental et de la mythologie grecque. Cependant l'esprit humain s'agrandit, la raison se fortifie, les lois de la nature physique se dévoilent à quelques intelligences supérieures; du vague sentiment des forces bienfaisantes ou nuisibles de la nature, l'homme s'élève de plus en plus à l'idée abstraite de Dieu; la croyance se spiritualise, le culte s'épure. Dieu devient une personne morale qui veut le bien sans pouvoir toujours le réaliser, parce qu'en face de lui, se tient le mauvais principe qui le combat avec une puissance presque égale; le fond de la religion reste le même, mais la forme

varie et le polythéisme devient dualisme, en attendant qu'une réflexion plus mûre, une connaissance plus exacte des lois éternelles et invariables qui régissent la nature, apprennent à l'homme que ces forces ont été créées par une intelligence souveraine, par un être invisible, immanent dans le monde et tout-puissant. Cette idée d'un Dieu unique et immatériel aura seulement d'autant plus de peine à pénétrer dans les intelligences, que l'idée de Dieu étant trop vaste, trop abstraite pour être saisie par l'esprit humain, l'imagination la rattache forcément à une image, et que, pour la grande majorité des hommes, la notion de la divinité ne dépasse pas beaucoup le mot qui la désigne; or, comme nos langues modernes elles-mêmes se sont formées dans le sein du polythéisme, il faut avoir acquis un certain degré de culture pour saisir l'idée métaphysique qui se cache sous l'anthropomorphose.

Pour ce qui concerne le monde intellectuel, les connaissances humaines ont suivi une marche identique. Les idées, les inventions nouvelles, les talents, tout venait de la divinité dans l'opinion des anciens peuples; tout était un don de Dieu et non le fruit naturel des facultés de l'âme humaine. L'homme ne se regardait pas comme libre, il se croyait mené de Dieu, avec qui il s'imaginait être en relations directes. Lorsque l'intelligence humaine se fut un peu plus développée, lorsqu'on commença à réfléchir sur la marche naturelle de l'esprit, les communications immédiates avec la divinité cessèrent, et les idées grandes, élevées, généreuses, continuèrent seules à être tenues pour inspirées. Dès-lors ce ne furent plus que les sages, les prophètes, les législateurs qui reçurent de Dieu des révélations. Des siècles devaient s'écouler encore avant que

l'esprit humain réussît à se rendre clairement compte des phénomènes psychologiques et à les expliquer par une autre cause qu'une effusion plus ou moins abondante de l'esprit de Dieu. Aujourd'hui, si l'on dit d'un poète ou d'un esprit d'élite qu'il est inspiré, le mot ne se prend plus dans le sens qu'y attachaient les anciens, et il n'y a plus que les fanatiques qui osent prendre encore pour des inspirations divines les suggestions d'un cerveau échauffé.

§ 84.

Les Sémites.

Feldhoff, Die Völkertafel der Genesis, Elberfeld, 1837, in-8°. — *Krücke*, Erklärung der Völkertafel, Bonn, 1837, in-8°. — *Görres*, Die Völkertafel des Pentateuchs, oder die Japhetiden und ihr Auszug aus Armenien, Ratisbonne, 1845, in-8°.

Les plus anciens documents de la Bible nous montrent la race sémitique, cette race intéressante chez qui sont nées les trois religions qui ont joué le plus grand rôle dans le monde, divisée déjà, vers l'an 2000 avant notre ère, en trois groupes principaux : 1° le groupe araméen ou syrien, établi dans la Syrie; 2° le groupe arphaxadite, comprenant les Thérachites subdivisés en Abrahamides ou Israélites, en Madianites, en Moabites, en Ismaëlites, en Ammonites, etc., et les Joktanides ou Arabes; 3° le groupe cananéen, que l'ethnographe hébreu rejette à tort parmi les descendants de Cham par haine nationale, haine née de l'antipathie que les Hébreux, pasteurs nomades, avaient conçue pour les Cananéens, agriculteurs sédentaires, et dont le mythe de Caïn et d'Abel devait peut-être conserver le souvenir.

Les Cananéens, qui se divisaient à leur tour en trois groupes : les Phéniciens, établis le long des côtes, les Syro-Phéniciens ou Araméens, au nord de la Palestine, et les Philistins, au sud, n'avaient d'autre culte que celui de la nature et de ses forces personnifiées, dans un polythéisme idolâtrique, sous les noms de Baal, symbole du principe fécondant, et d'Astarté, Baaltis ou Mylitta, personnification du principe femelle. A côté de ces divinités principales, il y en avait d'autres, comme Melkarth ou l'hercule tyrien, Dagon, dont le culte était répandu surtout chez les Philistins, ainsi que celui de Dercéto ou Atergatis; Moloch ou Saturne, à qui on sacrifiait des victimes humaines.

Après leur séparation d'avec les Cananéens, les Hébreux nomades s'étaient dirigés vers le Nord, à ce qu'il paraît, et s'étaient établis en Arménie, vaste plateau triangulaire, coupé de hautes montagnes, de magnifiques vallées, dont les prairies, doucement inclinées vers la Perse et l'Asie Mineure, offraient de riches pâturages à leurs troupeaux [1]. Tous leurs souvenirs, au moins, les reportaient vers cette contrée, qu'arrosent l'Euphrate, le Tigre et l'Araxe. C'est là qu'ils placent le berceau du genre humain ; c'est à ce pays que nous reporte la géographie historique de la Bible, géographie fantastique sans doute, parce qu'elle ne repose que sur des souvenirs vagues et confus, mais dont le rédacteur montre une connaissance assez exacte des peuplades groupées autour du Caucase et de la mer Noire, tandis qu'à l'Orient ses connaissances ne s'étendent pas au delà de la

[1] La Bible nous montre, dès le temps d'Abraham, cette contrée montagneuse occupée par les Chaldéens, belliqueux montagnards, probablement de race iranienne, dont une horde s'établit vers le même temps dans les montagnes de l'Assyrie. Ils servaient comme mercenaires dans les armées étrangères et tout porte à croire que ce furent eux qui fondèrent à Ninive, au VIII[e] siècle avant notre ère, la glorieuse dynastie de Phul.

Médie. Chassés de l'Arménie probablement par une invasion des Aryas, ils reprirent le chemin du Sud et s'arrêtèrent en Mésopotamie, d'où une partie d'entre eux retourna quelque temps après en Canaan sous la conduite d'Abraham, que les Hébreux regardent comme le père de leur race.

§ 85.

Religion des Abrahamides.

Gramberg Kritische Geschichte der Religionsideen des alten Testaments, Berlin, 1829–30, 2 vol. in-8°.

Si ce que nous avons dit plus haut sur la marche constante du développement religieux dans l'humanité est vrai, si ce développement est en raison directe de l'état intellectuel chez chaque peuple, il en résulte qu'il nous suffirait de connaître le degré de culture des Hébreux au temps des patriarches pour avoir la mesure exacte de leur connaissance de Dieu. Malheureusement, les documents manquent presque absolument; les plus anciens, comme nous l'avons vu dans l'Introduction, remontent tout au plus au XI[e] siècle avant notre ère; et qui oserait affirmer que ceux qui les ont recueillis n'ont pas pu subir, même à leur insu, l'influence de convictions religieuses plus éclairées? Tout ce qu'il est possible à l'historien de faire, c'est de présenter des hypothèses plus ou moins probables, en s'appuyant sur les faibles indices qu'il pourra découvrir çà et là, dans la Bible, sur l'ancienne religion des Hébreux, et en appliquant, sans parti pris, sans idées préconçues,

les lois de l'analogie au résultat de ses recherches.

Un seul fait est certain, irrécusable; c'est qu'Abraham était le cheick d'une tribu nomade, et, d'après les traditions des Hébreux eux-mêmes, sa famille professait le polythéisme (*Josué* xxiv, 2, cf. *Genèse* xxxi, 53). Sans doute il n'est pas impossible que le fils de Thérach, chargé de veiller sur de nombreux troupeaux et des centaines de serviteurs, ait imaginé un dieu plus puissant que les autres, qui gouvernait le monde comme il gouvernait lui-même sa famille; mais il sera toujours difficile de comprendre qu'un homme, né et nourri dans le polythéisme, ait pu, dans un âge déjà avancé, s'élever à la conception d'un Dieu unique; car le théisme pur suppose un assez haut degré de lumière et de réflexion, et la vie nomade n'est guère propre aux spéculations philosophiques, bien qu'elle favorise puissamment l'instinct poétique, qui agit si énergiquement sur le développement de l'idée religieuse. Cependant est-il nécessaire, pour expliquer le phénomène, de recourir, comme on le fait, à une révélation particulière faite à Abraham? Est-il donc impossible à l'homme de s'élever par intuition ou par raisonnement jusqu'à la forme religieuse du monothéisme? Les poètes védiques, dans leurs hymnes à Pragâpati, ne célèbrent-ils pas le seul Maître du monde, qui remplit le ciel et la terre, qui donne la vie et la force; qui a solidement fondé le ciel, la terre, l'espace et le firmament; qui a répandu la lumière dans l'atmosphère; en présence de qui le ciel et la terre frémissent de crainte, le Dieu au-dessus de tous les dieux[1]? Pour eux, Indra — autre nom par lequel ils dé-

[1] *Pictet*, les Origines indo-européennes ou les Aryas primitifs, Paris, 1863, 2 vol. in-8°, t. II, p. 714.

signent ce Dieu suprême — n'est-il pas le Dieu éternel, premier-né, plein d'équité et doué d'une puissance sans limites, irrésistible, incomparable; n'est-il pas l'auteur de tout ce qui existe, le souverain du ciel et de la terre; n'est-il pas au-dessus de tout [1]? Dans le polythéisme grec lui-même, le principe de l'unité n'est-il pas représenté par le Zeus homérique, maître des dieux et des hommes, dominateur de tous les mondes, dont le vaste regard embrasse tout [2]? Bien plus, la Bible elle-même ne nous montre-t-elle pas un contemporain d'Abraham, Melchisédec, comme prêtre du Dieu suprême dans le pays de Canaan [3]? Abraham n'était donc pas le seul monothéiste de son temps. Son dieu, d'ailleurs, était-il réellement le Dieu de l'univers; n'était-il pas plutôt le dieu de sa famille ou de sa tribu [4]? N'est-il pas plus probable que, parmi les dieux qu'adoraient les Thérachites, il se choisit un dieu protecteur, dont il transmit le culte à ses descendants? Il est impossible, en effet, qu'un peuple, instruit dans la connaissance du Dieu suprême, descende jamais jusqu'à ne plus voir en lui qu'une divinité nationale. Le développement religieux est soumis à d'autres lois, lois si générales que les Hébreux feraient une exception peut-être unique dans l'histoire des religions.

Il est donc fort probable que le dieu d'Abraham n'était pas le seul Dieu, qu'il était seulement le plus puissant des

[1] *Maury*, Histoire des religions de la Grèce antique, Paris, 1857, 3 vol. in-8°, t. I, p. 57.

[2] *Homère*, trad. par Lebrun, Paris, 1843, in-12, p. 96-97, 495.

[3] *Genèse*, XIV, 18, 19. La Bible appelle ce Dieu אֵל עֶלְיוֹן, du même nom que les Phéniciens. Voy. *Orelli*, Sanchoniathonis Berytii quæ feruntur fragmenta de cosmogonià et theologià Phœnicum, Lips., 1826, in-8°, page 24.

[4] *Sonne*, Der Gott Abrahams, Hanovre, 1806, in-8.

dieux, et que la tradition qui rattache à la personne du patriarche l'origine du monothéisme juif n'a pas plus de valeur historique que la tradition postérieure qui lui accorda une foule de connaissances astronomiques, chimiques, philosophiques [1], et l'invention même de l'écriture [2]. Ce qui est certain, c'est que les patriarches ses descendants ne furent pas de bien sévères monothéistes. Jacob déjà ne se vit-il pas forcé de purger sa propre maison des dieux étrangers (*Genèse* xxxv, 2-5) au nombre desquels on doit comprendre sans doute les théraphim ou dieux pénates que Rachel avait dérobés à son père Laban (*Genèse* xxxi, 19, 30-32). La pierre que le même patriarche dressa à Béthel et qu'il oignit d'huile, ne rappelle-t-elle pas ces pierres fétiches que les anciens Arabes arrosaient d'huile et de vin [3], ou ces λίθοι λιπαροί, pierres ointes que les anciens dressaient pour transmettre à la postérité le souvenir d'un événement important, et qu'on honorait par des libations d'huile parce qu'on les regardait comme consacrées à la divinité [4]? N'y a-t-il pas là des traces assez distinctes de l'ancien fétichisme? On objectera, sans aucun doute, que les théraphim n'étaient que de simples images destinées à rappeler la destinée invisible; mais, chez les peuples grossiers et ignorants comme l'étaient les Abrahamides, les simulacres sont les dieux eux-mêmes; la superstition ne distingue pas. Comment les

[1] *Josèphe*, Antiquit. judaïc., lib. I, c. viii, § 2.
[2] *Isidore*, Originum libri XX, lib. I, c. 3.
[3] *Caussin de Perceval*, Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, t. I, p. 224, 269.
[4] *Hœlling*, De bætyliis, Groningue, 1715, in-4°. — *Biedermann*, De lapidum cultu divino, Freiberg, 1749, in-4°. — On appelle aussi quelquefois ces pierres bétyles; mais ce nom, dérivé de Béthel, doit être réservé plutôt à des espèces de fétiches que l'on tenait pour des images de la divinité et qu'on croyait tombés du ciel. Cf. *Münter*, Ueber die vom Himmel gefallenen Steine der Alten, Hamb., 1808, in-8°.

Hébreux se seraient-ils, d'ailleurs, complétement soustraits à l'influence des peuplades de même origine, ayant la même langue, les mêmes traditions, le même degré de culture, au milieu desquelles ils vivaient depuis l'entrée d'Abraham dans le pays de Canaan; comment se seraient-ils tenus tout à fait en dehors d'un cercle d'idées religieuses qui avait été le leur, eux qui se montrèrent plus tard si empressés à adopter les cultes étrangers? Comment se persuader qu'ils aient pu s'élever à la notion d'une seule divinité créatrice du monde, quand on sait, par le témoignage de toute l'antiquité, que les autres Sémites s'arrêtèrent au sabéisme, et que, comme leurs voisins cushites, les Égyptiens et les Assyriens, ils avaient une multitude de dieux, parties intégrantes de la nature qu'ils gouvernaient? Enfin la Bible elle-même, dans ses plus anciens documents, ne nous offre-t-elle pas, malgré l'extrême difficulté qu'on éprouve à y séparer l'élément mythique de l'élément historique, des indices nombreux [1] dont il est permis de conclure que, dans l'âge patriarcal, les Hébreux n'avaient point conçu une idée nette du monothéisme?

Le premier de ces indices, qui équivaut à une preuve aux yeux de la critique impartiale, c'est que, dans l'âge patriarcal, les noms différents donnés à Dieu revêtent toujours la forme du pluriel, אֱלֹהִים, שַׁדַּי, אֲדֹנָי. Il est vrai que, le plus souvent, ces substantifs pluriels sont construits comme s'ils étaient au singulier; cependant plusieurs passages [2] ne présentent pas cette anomalie, et l'on est tou-

[1] Ces indices seraient certainement plus nombreux si les écrivains qui recueillirent les anciennes traditions orales, n'avaient pas eu eux-mêmes des idées plus pures sur la divinité.

[2] Notamment *Genèse I*, 26 : Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance; — *Gen.* III, 22 : Et l'Éternel Dieu dit : Voici, l'homme est devenu comme

jours autorisé à en induire que la langue hébraïque s'est formée au sein du polythéisme. Il n'est pas même nécessaire d'en appeler à cette forme plurielle des noms de Dieu; il suffit de faire observer la gradation de ces noms jusqu'à ce que Moïse eût introduit dans l'hébreu le nom de Jéhovah (*Exode* III, 13-15; VI, 3), qui finit par prévaloir. La Genèse ne parle d'abord que des Élohim. Plus tard, après qu'on eût compris que les dieux ne pouvaient exister sans un chef, on forma le mot de Jéhovah Élohim, c'est-à-dire de Dieu des dieux. Enfin, lorsque l'idée de l'unité de Dieu devint dominante, au moins dans la partie la plus éclairée de la nation juive, on ne désigna plus l'Être suprême que sous le nom de Jéhovah.

Une autre trace du polythéisme primitif se retrouve dans ces בְּנֵי אֱלֹהִים, ou fils des dieux, dont étaient issus les géants ou les héros antiques (*Genèse* VI, 2, 4) dont plusieurs portent des noms offrant d'assez singulières analogies avec ceux des dieux et des demi-dieux de la Grèce antique, pour que des écrivains de talent aient pu prétendre que les premières généalogies de la Genèse n'étaient pas autre chose que des théogonies [1]. En comparant ces indices avec ce que nous avons dit plus haut, n'est-on pas presque invinciblement conduit à admettre que ni Abraham ni ses

l'un de nous; — *Gen.* XX, 13 : Lorsque Dieu me fit quitter, etc. (le verbe est au pluriel en hébreu); — *Gen.* XXXV, 7 : C'était là que Dieu s'était révélé à lui (même observation). Comparez *II Samuel* VII, 23 et *Ps.* LVIII, 12. — Ces passages ne prouvent-ils pas que Dieu était de la classe des Élohim, comme dans le Zend-Avesta, Ormuzd est de la classe des Amschaspands, dont il est à la fois le créateur et le chef?

[1] *Selden*, De diis Syris, Ludg. Batav., 1629, in-8°, 2e part., chap. VI, p. 202 et suiv. — *Buthmann*, Mythologus oder Gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Alterthums, Berlin, 1828, 2 vol. in-8°. — *Landauer*, Jehova und Elohim oder die altheبräische Gotteslehre als Grundlage der Geschichte, Symbolik und Gesetzgebung der Bücher Mosis, Stuttgard, 1836, in-8°.

descendants n'avaient conçu une idée pure du monothéisme; que, s'ils s'étaient élevés jusqu'à la conception d'un Dieu suprême, ils n'avaient pas su la dégager encore d'un mélange des vieilles croyances polythéistes de leur race; que pour eux ce Dieu suprême était le père des dieux, c'est-à-dire d'êtres participant à la nature divine et portant pour cela le nom de dieux, quoiqu'ils fussent subordonnés?

Non-seulement les Abrahamides n'avaient point une idée distincte, claire et nette, de l'unité de Dieu; mais ils se faisaient de l'Être suprême des idées tout-à-fait matérielles. Les Sémites sont de tout temps restés étrangers à la philosophie, et les Hébreux en particulier étaient trop peu aptes à la spéculation pour concevoir des idées abstraites et s'élever à la notion d'un Dieu immatériel. Que de théophanies dans la Genèse! Les Élohim habitent l'Éden et, de même que les dieux d'Homère se nourrissaient de nectar et d'ambroisie, sources de leur immortalité [1], ils mangent les fruits de l'arbre de vie (*Gen.* III, 22). Ils s'entretiennent avec Adam, lui imposent une loi, l'exhortent à y obéir, et, lorsqu'il l'a violée, ils le chassent du Paradis. Dieu apparaît ensuite à Caïn et à Abel et marque le premier du signe de la réprobation, en le chassant loin de sa face. Il s'entretient avec Noé, lui annonce le déluge, lui ordonne de construire un navire, et, à la sortie de l'arche, lui prescrit de nouveaux commandements. Pendant la construction de la tour de Babel, il descend de nouveau sur la terre afin de voir par lui-même ce que font les hommes. *L'Éternel descendit*, lit-on dans la Genèse (XI, 5), *pour voir la ville et la tour que bâtissaient les fils des*

[1] *Homère*, trad. par Lebrun, p. 62.

hommes. Il n'habitait donc plus sur la terre, mais il habitait déjà le ciel, ou au moins sa demeure était sur une montagne, comme celle des dieux de l'Inde sur le mont Mérou et celle des dieux de la Grèce sur l'Olympe. Cependant ses apparitions sont encore très-fréquentes. Il apparaît à Abraham pour lui ordonner d'émigrer en Palestine. Il lui apparaît encore pour promettre à ses descendants la possession de la terre de Canaan. Ces théophanies eurent-elles lieu sous une forme visible ou seulement en songe? C'est ce que la Genèse ne nous apprend pas; mais c'est bien en personne que, quelque temps après, Dieu entre, accompagné de deux anges, sous la tente du patriarche et accepte son hospitalité (*Gen.* XVIII, 2-13, 17, etc.), tandis qu'au moment où le sacrifice d'Isaac va s'accomplir, ce n'est pas lui, mais un ange qui arrête le bras prêt à frapper; il y a progrès dans la conception de la nature divine. C'est encore un ange qui parle à Agar du haut des cieux; au contraire, dans l'histoire mythique de Jacob, nous voyons Dieu lui-même intervenir directement, et le patriarche est si loin de croire à la toute-présence, qu'il s'étonne et s'effraie de le trouver à Luz (*Gen.* XXVIII, 16-17). Dieu se tient au haut de l'échelle que montent et descendent les anges. Il apparaît en songe au fils d'Abraham pour lui ordonner de sortir de la Mésopotamie, et, pendant la route, il lutte corps à corps avec lui. Plus tard, il lui apparut encore et à plusieurs reprises, notamment pour lui renouveler la promesse déjà faite à Abraham, *et*, ajoute la Genèse, *Dieu remontant le quitta*. De tout ce qui précède ne résulte-t-il pas clairement que les Abrahamides se représentaient Dieu sous une forme humaine, qu'ils plaçaient sa demeure dans le ciel et qu'au dessous de lui, ils mettaient

déjà d'autres êtres, participant à sa nature — de là le pluriel Élohim, — qui lui servaient de messagers ? Mais leurs notions étaient encore obscures et confuses ; ainsi l'ange de Dieu (*Gen.* XXXI, 11) est identifié avec Dieu (*Gen.* XXXI, 13) par Jacob, comme il l'est encore, des siècles plus tard, par Manoah (*Juges* XIII, 15, 22). Quant aux idées qu'ils se faisaient du Dieu suprême, elles étaient telles qu'on peut les attendre d'un peuple dans l'enfance. Ils lui attribuaient la toute-puissance (*Gen.* XVII, 1), mais non pas la toute-science ni la sagesse parfaite ; car, comme Jupiter dans l'Iliade [1], il hésite avant d'agir (*Gen.* XVIII, 21-32) et se repent quelquefois d'avoir agi (*Gen.* VI, 6) ; ni même la justice absolue, car trop souvent il montre envers ceux qu'il aime une partialité difficile à justifier. C'est à ce Dieu que les patriarches rendaient un culte des plus simples, consistant en prières et en sacrifices qu'ils lui offraient de préférence sur les hauteurs, parce qu'ils les croyaient plus spécialement sanctifiées par sa présence (*Gen.* IV, 3-4 ; XII, 8 ; XXII, 2 ; XXIV, 63 ; XXXI, 54). Tout semble prouver que dans les âges primitifs, les Thérachites, comme les autres Sémites et en général comme tous les peuples sauvages, avaient sacrifié à leurs dieux des victimes humaines ; car il est difficile de ne pas voir dans le mythe du sacrifice d'Isaac un dernier vestige et la condamnation de ces sacrifices abominables ; mais au moins les Hébreux eurent l'honneur d'abolir ces horribles rites longtemps avant les Grecs eux-mêmes, qui paraissent les avoir pratiqués jusqu'au IVe siècle avant notre ère [2]. Quant à celui qui accomplissait le sacrifice, c'était le chef de la tribu, le père de famille lui-même ;

[1] *Homère*, trad. Lebrun, p. 227, 237.
[2] *Plutarque*, Pelopidas, c. 21.

on ne trouve nulle part dans la Genèse trace d'une caste particulière de prêtres.

En résumé, les anciens Hébreux, même dans l'âge patriarcal, ne concevaient Dieu que sous une forme matérielle; pas plus que les autres peuples, placés au même degré de civilisation, ils n'avaient su s'élever jusqu'à la conception d'un Dieu-Esprit. Voilà pourquoi les théophanies abondent dans leurs plus anciens documents historiques, comme dans ceux des autres peuples encore enfants; Dieu intervient directement dans tous les événements en dehors du cours ordinaire des choses. Or, il ne viendra certainement aujourd'hui dans la pensée de personne de tenir pour réelles les apparitions des dieux de l'Olympe racontées dans Homère ou Ovide; on ne peut donc regarder non plus comme historiques les théophanies de la Bible, dont le nombre diminue d'ailleurs de plus en plus à mesure que l'idée de Dieu s'épure chez les Israélites, qui n'arrivèrent pourtant pas dans cette période à un degré de culture assez avancé pour que la raison éclairée par la philosophie transformât en mythes ces apparitions de la Divinité sur la terre.

§ 86.

Le mythe.

Bauer, Hebräische Mythologie des Alten und Neuen Testaments, Leipzig, 1802, 2 vol. in-8°. — *Rhode*, Die heilige Sage, Frankf., 1820, in-8°. — *George*, Mythus und Sage, Berlin, 1837, in-8°. — *Nork*, Biblische Mythologie des Alten und Neuen Testaments, Stuttgard, 1842, in-8°. — *Baur*, Symbolik und Mythologie, Stuttg., 1824, 2 vol. in-8°.

Dans le langage ordinaire, le nom de mythologie s'applique à un ensemble de fables, de contes le plus souvent mensongers, absurdes ou licencieux, où les dieux de l'antiquité païenne jouent un rôle plus ou moins actif. Ce n'est pas dans cette acception que nous le prenons ici, il est à peine nécessaire de le dire. Pour nous, la mythologie du peuple juif comprend à la fois ses traditions héroïques et ses premiers essais de philosophie religieuse sous l'enveloppe historique dont le génie israélite les a revêtus dans un âge où le sens historique n'était pas encore éveillé chez la nation. Le mythe n'est donc pas une pure création de l'imagination d'un poète ou d'un sage, comme la fable, l'allégorie ou la parabole ; il ne se produit pas au jour tout formé ; mais il se développe peu à peu dans la conscience populaire qui croit à l'intervention active et permanente du monde suprasensible dans l'histoire ; c'est le produit spontané de la foi religieuse d'un ou de plusieurs siècles ; il rentre donc dans la catégorie de la fiction, quoique de la fiction inconsciente, et par conséquent, il n'a pas la certitude de l'histoire, parce que histoire, poésie, philosophie y

sont encore confondues au point de former un mélange d'idéal et de réel dont le caractère essentiel est la profondeur du sentiment religieux qui lui a donné le jour. Le savant Heyne [1] pose ce principe : ***A mythis omnis priscorum hominum cùm historia tùm philosophia procedit;*** et Schelling [2], après avoir établi que les plus anciens documents historiques de tous les peuples sont formés soit de légendes sur l'origine du monde ou leur propre origine, soit de philosophèmes, hypothèses philosophiques ou chants poétiques revêtus d'une forme historique, sur la création du monde et de l'homme, sur quelque phénomène de la nature, ou sur le monde suprasensible, conclut par ce corollaire : l'histoire primitive de tous les peuples commence par la mythologie. Il ne pouvait en être autrement, parce que, comme nous l'avons dit, l'homme inculte a une tendance naturelle à personnifier les forces physiques de la nature, et une fois que les agents atmosphériques et cosmiques ont été personnifiés par son imagination, ils se mêlent si complétement à sa vie, qu'il se fait dans son esprit la plus étrange confusion entre le réel et l'imaginaire. Voilà pourquoi avant d'avoir une histoire proprement dite, tous les peuples ont des poèmes où la réalité des faits se mêle dans des proportions diverses au merveilleux enfanté par l'imagination, au point qu'il est fort difficile d'en séparer l'élément vraiment historique.

Les Hébreux auraient-ils seuls fait exception à cette règle générale? En d'autres termes, y a-t-il des mythes

[1] *Apollodorus Atheniensis*, Bibliothecæ libri III, édit. Heyne, Göttingue, 1782-83, in-12, t. III, p. XVI.

[2] *Schelling*, Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt, publié dans les Memorabilia de Paulus, Leipz., 1793, liv. V, p. 1-68.

dans la Bible [1] ? Ceux-là seuls le nient aujourd'hui qui croient à l'origine divine de la Bible et qui la défendent énergiquement sans réfléchir que la notion même de révélation est mythique, puisque dans l'antiquité, nous l'avons déjà dit, les talents supérieurs et la sagesse d'un homme s'expliquaient toujours par une influence directe de la divinité. Pourquoi, nous le répétons, les Hébreux auraient-ils fait une exception? Pourquoi chez eux la civilisation, dont la marche fut si lente comparativement à ce qui se passa en Grèce par exemple, aurait-elle franchi d'un bond la période mythique pour arriver tout d'abord à l'histoire littéralement vraie? Ne suffit-il pas d'ailleurs de jeter les yeux sur la Bible pour se convaincre que les mythes y sont nombreux, surtout dans les livres historiques, et qu'ils présentent même avec ceux d'autres peuples de l'antiquité, sinon une identité parfaite, au moins des ressemblances qui s'expliquent par la conformité des idées et des sentiments chez les hommes placés au même degré de culture. Le seul mérite qui les distingue, c'est un caractère religieux que les autres n'offrent pas au même degré. Tout y est rapporté à Dieu.

Mais à quels caractères reconnaître un mythe? C'est ce qu'il importe de rechercher d'abord.

[1] *Corrodi*, Ob in der Bibel sich Mythen finden, dans ses Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, Winterthur, 1780-1801, 20 cah. in-8°, cah. 18, p. 1.

§ 87.

Caractères du mythe.

On distingue, quant à leur nature, quatre espèces de mythes :

1° Le mythe historique, ou récit d'événements réels, mais dénaturés ou embellis par le génie antique, et présentés au point de vue d'une causalité divine. Si l'élément historique prédomine, c'est plutôt une histoire mythique. Dans cette catégorie rentre tout ce qui est raconté des ancêtres et des héros d'un ancien peuple. Un Jubal, un Tubalcain, un Noé, par exemple, peuvent avoir vécu comme un Deucalion, un Bacchus ou un Hercule, et avoir rendu des services par leur intelligence ou leur force corporelle ; il a pu arriver de leur temps des cataclysmes terribles ou d'autres événements remarquables dont le souvenir devait paraître digne d'être transmis à la postérité. Or, comment conserver la mémoire de ces bienfaiteurs de leurs peuples et de ces bouleversements physiques, avant l'invention de l'écriture, si ce n'est par la tradition orale? Les jeunes gens, à la lueur du foyer de la tente, écoutaient avec respect et admiration les récits des vieillards et répétaient avec enthousiasme les chants qui célébraient les exploits de leurs ancêtres. En se transmettant ainsi de génération en génération, les hauts faits des héros de la tribu étaient naturellement embellis et exagérés par l'imagination ardente d'ignorants enfants de la nature à laquelle ils ne se présentaient plus qu'à travers le clair-obscur d'une anti-

quité de plus en plus reculée. ***Fama crescit eundo.*** Ils prenaient avec le temps des proportions merveilleuses et tellement inconciliables avec la conscience de notre faiblesse, que, pour les expliquer, il fallut nécessairement ou considérer ces héros comme des êtres d'une nature supérieure, ou faire intervenir directement les dieux. Telle fut l'origine des mythes historiques qu'on retrouve à l'origine de l'histoire de tous les peuples et qui offrent souvent entre eux de frappantes ressemblances, provenant moins de l'identité des faits que de l'unité de l'espèce humaine, dont les nombreuses variétés ont toutes, sans exception, les mêmes facultés en germe, les mêmes notions du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du vrai et du faux, de l'être et du néant, et, arrivées au même degré de développement intellectuel et moral, expriment toujours de la même manière leurs sensations, leurs notions et leurs idées. Le mythe n'est donc pas une pure fable; le fond en est historique, mais la tradition y a ajouté peu à peu de nombreux ornements, brodés par l'imagination, en sorte qu'il est à peu près impossible de dégager le fait principal des accessoires. Ainsi, par exemple, les Israélites traversent le Jourdain à un de ses gués, nombreux alors parce que le lit du fleuve était moins encaissé (*Juges* XII, 5); rien de plus simple, de plus naturel; mais l'imagination populaire en fait avec le temps un miracle, en prêtant à l'arche d'alliance une force magique (*Josué* III, 15-16); de même Moïse fait porter devant le peuple le feu de la caravane [1], et le

[1] Les Perses faisaient porter devant leur armée en campagne un autel sur lequel brûlait le feu sacré, et, ajoute Quinte-Curce (*De rebus gestis Alexandri magni, lib. III, c.* 38), observabatur ignis noctu, fumus interdiu. C'est encore aujourd'hui l'usage des caravanes dans le désert, selon le témoignage de Pococke dans ses *Voyages en Orient* (trad. par Eydous, Neuchâtel, 177?, 6 vol. in-12).

mythe le transforme en une colonne de feu ou de fumée (*Exode* XIII, 21-22).

2° Le mythe philosophique, forme historique dont les anciens sages revêtaient leurs spéculations sur les faits du monde surnaturel, qui ne tombent pas sous les sens, ou sur les faits qui n'y tombent qu'indirectement, parce que personne n'a pu en être témoin. Sous cette enveloppe la pensée spéculative frappe beaucoup plus vivement l'esprit du vulgaire, que rebute la sécheresse de l'apophthegme ou du raisonnement, et qui ne peut saisir les idées métaphysiques que sous une forme matérielle, symbolique ou mythique [1]; le mythe philosophique instruit tout en amusant. Cette espèce de mythes est très-ancienne, aussi ancienne que la réflexion. Dès que l'homme a commencé à réfléchir, en effet, sur les phénomènes de la nature, la notion de la causalité qui existe dans son entendement l'a poussé à raisonner à sa manière sur l'origine des choses; il a dû se demander : d'où vient ce soleil qui m'éclaire, ce ciel qui me couvre comme une tente d'azur, cette terre qui me porte et me nourrit, cette race dont je fais partie? Quelle est la cause de la douleur, de la mort, du mal physique en un mot? Pourquoi cette variété des langues parmi les habitants de la terre? Toutes ces questions et d'autres encore, la raison essaya de bonne heure de les résoudre; mais elle connaissait trop mal les lois de la nature et celles de l'esprit humain pour ne pas s'égarer, dans le champ immense du surnaturel, à la recherche des causes cachées, en sorte que ses raisonnements ou philosophèmes n'aboutirent d'abord

[1] Le symbole est la représentation d'une idée supérieure, surtout religieuse, par la peinture ou la sculpture; le mythe, la représentation de cette idée par le discours.

qu'à la création d'une foule de dieux, d'autant plus fatalement que l'imagination anime et personnifie volontiers toute force inconnue et que l'homme inculte n'ayant point encore trouvé de mots pour rendre les idées générales, devait nécessairement appliquer un signe matériel à une notion immatérielle. Pendant longtemps, ces philosophèmes, premières tentatives de la raison humaine encore dans l'enfance pour s'élever à la connaissance de la loi de la causalité, conservèrent quelque chose de vague et d'obscur comme un pressentiment; puis les poètes s'en emparèrent et les embellirent par leurs fictions. Or, comme à côté de traits communs, le génie des races humaines présente des différences notables, il résulta des efforts de la raison, modifiés par l'imagination poétique, des théogonies, des cosmogonies, des géogonies diverses qui, fort ressemblantes en beaucoup de points, diffèrent pourtant assez pour éloigner toute idée d'une transmission ou d'un emprunt. Les mythes du déluge et de la reproduction du genre humain présentent notamment de frappantes analogies. Qu'on lise, par exemple, dans la grande épopée du Mahâbhârata le récit du déluge [1]. On y retrouvera Noé, sous le nom du saint richi Manu, l'arche dans laquelle il se réfugie avec les sept richis et où il met à couvert toutes les semences, l'Ararat, sous le nom d'Himavat. On n'y trouve pas, il est vrai, comme dans une autre version de ce curieux récit [2], ce remarquable détail que le déluge devait commencer le septième jour, ainsi que le dit aussi la Genèse [3]; mais la ressemblance entre les deux mythes n'en reste pas moins

[1] *Rilliet*, ouv. cité, t. II, p. 612.
[2] Bhâgavata Purâna, trad. par Burnouf, t. II, 191.
[3] *Genèse* VII, 4, 10.

étrange. Sans nous arrêter à la tradition babylonienne du déluge de Xisuthrus [1], passons à la tradition grecque du déluge d'Ogygès, personnage tout à fait mythique, qui échappe au cataclysme dans un vaisseau [2], ou plutôt au déluge de Deucalion où abondent les coïncidences avec celui de Noé. Le motif moral du déluge est, comme dans la Genèse, la méchanceté des hommes [3]. Jupiter prend la résolution de détruire cette race perverse. Prométhée avertit son fils Deucalion et lui conseille de se construire une arche. Des torrents de pluie inondent la Grèce; pendant neuf jours et neuf nuits, l'arche flotte sur les eaux et finit par aborder sur le sommet du mont Parnasse. Échappé au déluge, Deucalion, comme Noé, offre un sacrifice à Dieu et reproduit le genre humain détruit.

3° Le mythe poétique, mythe historique ou philosophique dans lequel la tradition primitive se trouve noyée au milieu des images et des hyperboles du poète, au point qu'il est à peu près impossible de faire la part de la vérité et de la fiction, ou bien simple invention poétique n'ayant pour but ni le récit d'un événement réel ni l'exposition sous forme historique d'une thèse spéculative, mais racontant un fait imaginaire si merveilleux qu'il est impossible de le concilier avec les lois connues de la nature. Tel est, par exemple, le mythe du soleil arrêté par Josué dans sa marche. Surpris par les Israélites, l'ennemi est saisi d'une terreur panique et s'enfuit. Josué le poursuit, le soleil se couche, la

[1] *Syncelle*, Chronographia, Paris, 1752, in-fol., p. 30. De même que la Genèse compte d'Adam à Noé dix générations, Bérose compte d'Alurus à Xisuthrus dix dynasties, et les centaines d'années que vivent les patriarches deviennent dans l'historien chaldéen des milliers d'années. Ce rapprochement n'est pas sans intérêt.

[2] *Ibid.*, p. 148.

[3] *Apollodore*, ouv. cité, l. I, c. 7. — *Ovide*, Metamorphos., lib. I, v. 260-415.

lune se lève déjà, voilà le fait historique ; mais cela ne suffit pas à l'enthousiasme du poète ; il met dans la bouche de son héros un souhait qu'une licence poétique lui permet de présenter comme réalisé (*Josué* x, 12) :

Soleil, attends à Gabaon,
Et toi, lune, au val d'Ajalon ! —
Et le soleil attendit et la lune resta
Jusqu'à ce qu'Israël eût puni ses ennemis.

4° Le mythe étymologique, fondé sur l'explication étymologique d'un mot. Tel mythe de cette catégorie doit sa naissance à un nom propre dont le sens est oublié et dont la légende prétend donner l'étymologie ; tel autre à une ressemblance plus ou moins frappante entre deux objets sans nul rapport entre eux ; tel autre encore à une singularité physique. Ainsi le mythe de la tour de Babel, qui existait presque identiquement le même chez les Chaldéens [1], n'est pas autre chose que la solution mythique du problème de la diversité des langues [2]. Certes il était plus facile de rendre compte de la variété des dialectes de la race humaine par le développement de la civilisation, la vue d'objets nouveaux, l'acquisition d'idées nouvelles, que par un miracle qui suppose d'innombrables miracles, tels que perte instantanée et complète de la mémoire chez une multitude d'hommes, bouleversement de toutes les connaissances acquises, inspiration d'une foule de mots nouveaux et inconnus auparavant pour des objets connus ou des notions familières, et tout cela en vue d'un résultat

[1] *Eusèbe*, Præparatio evangelic., lib. IX, c. 41.
[2] Le mythe étymologique se rencontre fréquemment dans le fragment jéhoviste de la Genèse ; par exemple III, 20 ; IV, 1 ; XI, 9 ; XIX, 22, 37, 38 ; XXV, 25, 26, etc.

problématique, car les ouvriers pouvaient toujours s'entendre par gestes et par signes. Mais le mythe, comme la légende, ne recule pas même devant l'absurde. C'est ce que prouve aussi le mythe fameux de la mâchoire d'âne devenue une arme terrible dans la main de Samson (*Juges* xv, 15-19), mythe à la fois étymologique et poétique; car la différence entre les diverses espèces de mythes n'est pas tellement tranchée qu'ils ne se confondent souvent; aussi est-il très-difficile de classer tel ou tel mythe dans l'une ou l'autre des quatre catégories. Cependant, et c'est ce qui importe avant tout, il est toujours facile de reconnaître un récit mythique à certains caractères. La règle la plus sûre et peut-être la seule, c'est de mettre sur le compte de la fiction, non-seulement tout ce qu'il y a de contraire aux lois éternelles de la nature, de la raison ou de la morale; mais encore toute histoire racontant un fait du monde suprasensible et échappant par conséquent à l'expérience, ou un fait même de l'ordre naturel, si personne n'a pu en être le témoin oculaire ou s'il a dû nécessairement se transmettre par la seule tradition pendant des siècles, ou bien encore un fait expliqué par une cause surnaturelle et raconté dans un langage symbolique. Eh bien! qui peut nier qu'il y ait des mythes dans la Bible [1]? Que d'événements dans le seul Pentateuque, outre ceux que nous avons déjà signalés, dont l'origine est rapportée non pas à leur cause prochaine, mais à la cause première, à Dieu? Les Élohim,

[1] Voy. *Seidenstücker*, Ueber die Mythen der Hebräer, dans le journal de Schleswig, Altona, 1792, 6e cahier. — *Corrodi*, Ob in der Bibel sich Mythen finden? dans les Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, Winterthur, 1794, 18e cahier. — *Gabler*, Ist es erlaubt in der Bibel und sogar in dem Neuen Testament Mythen anzunehmen? dans son Journal für theologische Literatur, Nüremberg, 1801-1803, t. II, p. 1 et suiv.

surtout après qu'ils sont descendus au rang de simples messagers du Dieu suprême à l'époque d'Abraham, interviennent sans cesse dans les affaires des hommes; ils leur apparaissent sous une forme humaine, s'entretiennent avec eux et disparaissent subitement. A l'exception d'Hénoch, qui disparut, parce que Dieu le prit (*Gen.* v, 24), les patriarches vivent de 8 à 900 ans : Adam, 930; Seth, 912; Énos, 905; Keinan, 910; Mahalaleïl, 895; Jared, 962; (ou 847, selon le texte samaritain); Méthusalah, 969 (ou 720, selon le texte samaritain); Lémech, 777 (ou 653, selon le texte samaritain, ou 753, selon la Septante); Noé, 950. Mais déjà le fils aîné de Noé, Sem, ne vit plus que 600 ans et dès lors l'âge des héros israélites se rapproche de plus en plus de la durée actuelle de la vie humaine, c'est-à-dire que de mythiques les données deviennent historiques; car qui pourrait admettre comme vrais des chiffres absolument contraires aux lois de la physiologie, puisque, d'après les plus savants médecins, dans les conditions les plus favorables, le corps humain pourrait à peine subsister deux siècles? Plus tard, dans l'Exode, qui ouvre la période de l'hébraïsme, les mythes ne sont-ils pas accumulés? Ne faut-il pas ranger dans cette classe l'apparition de Dieu à Moïse au milieu d'un buisson ardent, et voir dans le récit de l'Exode (III, 2) une trace de Sabéisme, ce culte des nomades qui a été bien certainement dans le désert celui de la masse du peuple d'Israël (*Nombres* XXV, 1-5; *Amos* v, 25)? Cette seule circonstance, que Dieu commande à Moïse un mensonge et un vol (*Exode* III, 17-22), devrait suffire pour en convaincre les plus aveugles partisans de la théopneustie. Et les dix plaies d'Égypte, qu'est-ce donc, sinon un mythe fondé sur des phénomènes

naturels? Vers la fin de juin et jusqu'à la mi-septembre, il arrive souvent, au dire de voyageurs dignes de foi, que le Nil, alors dans sa crue, prend une couleur rouge qui ressemble à du sang. Les marais qui couvrent ses bords, abondent en grenouilles et en moustiques, surtout après l'inondation, et l'immense quantité d'insectes qu'engendre la vase échauffée par le soleil devient fréquemment la cause d'épizooties. D'octobre à décembre, les hommes sont quelquefois attaqués aux jambes et aux genoux de bubons pestilentiels, symptômes d'une maladie épidémique qui tue en peu de jours. Des orages accompagnés de grêle éclatent fréquemment en janvier, février et mars, c'est-à-dire pendant les mois où, en Égypte, on mène les bestiaux aux champs. En mars, le lin et l'orge sont mûrs et peuvent être couchés par la violence du vent et de la pluie. Vers la fin du même mois, le Khamsin apporte de Nubie des nuées de sauterelles si épaisses qu'elles obscurcissent le soleil, et ce vent pernicieux détermine souvent chez les enfants une espèce de peste caractérisée par des pustules malignes [1]. N'est-il pas clair que les dix plaies d'Égypte ne sont pas autre chose que des événements naturels exagérés et dénaturés par l'ignorance et la superstition? Peut-on voir autre chose qu'un mythe historique dans le passage de la mer Rouge tel qu'il est raconté dans l'Exode? On veut y voir un miracle; mais l'histoire ne nous offre-t-elle pas des exemples de bras de mer traversés par des armées en campagne [2]? Il est vrai que ces bras de mer étaient étroits;

[1] *Eichhorn*, De Ægypti anno mirabili, dans les Commentaires de la Société royale de Göttingue, classe histor., t. IV, p. 35.

[2] Voyez *Strabon*, Rerum geographicarum libri XVII, Amsteld., 1707, 2 vol. in-fol., lib. XIV, 458 — *Tite-Live*, Historiarum libri qui extant, Venetiis, 1714-15, 6 vol. in-4°, lib. XXVI, c. 45. — *Josèphe*, Antiquit. judaïc., lib. II, c. 16, § 5.

mais si le passage de la mer Rouge s'est effectué dans les environs de Suez, comme tout tend à le démontrer [1], excepté pour ceux qui tiennent au miracle et qui réclament en conséquence une mer large et profonde, n'existe-t-il pas au sud du petit bras de mer qui pénètre dans les terres près de cette ville de vastes bas-fonds que le reflux laisse à découvert et que les caravanes traversent sans grand danger encore aujourd'hui à la marée basse? Il y a donc tout simplement dans ce prétendu miracle un fait historique embelli par l'imagination des poètes populaires et raconté dans le style hyperbolique des Orientaux, c'est-à-dire un mythe dans le sens véritable du mot. Ne faut-il pas ranger dans la même catégorie la scène magnifique de la promul-

[1] L'opinion commune d'après laquelle les Israélites auraient traversé la mer Rouge en face de Wady Tawârik, est insoutenable, comme l'a prouvé Robinson dans ses *Biblical Researches*, Boston, 1841, t. I, p. 78 et suiv. Établis par Joseph dans la terre de Gosen sur la rive orientale de la branche pélusiaque du Nil, ils partirent de Ramsès, ville de la Basse-Égypte aujourd'hui inconnue, suivirent la vallée de l'ancien canal, route la plus directe et la seule praticable, et à la fin de la première journée de marche campèrent à Succoth, lieu dont il est impossible de déterminer aujourd'hui la position. Le lendemain, ils atteignirent Étham sur la limite du désert, probablement à l'extrémité actuelle de la mer Rouge, comme on peut l'induire de l'étymologie égyptienne de ce nom (Atiom, bord de la mer). Là, on ne sait pour quel motif, au lieu de longer le bord oriental du golfe Héroopolite, ils descendirent sur la rive occidentale jusqu'auprès de Suez, mouvement si directement contraire à leur but, que Pharaon put croire qu'ils s'étaient égarés et se mit à leur poursuite. Enfermés entre la mer, le mont Atâkah et l'armée égyptienne, les fugitifs se crurent déjà retombés sous le joug. Moïse seul ne perdit pas courage, parce qu'il connaissait la mer Rouge et les effets des marées, qu'il avait pu étudier pendant son séjour chez les Madianites. Chassé par un de ces vents violents du Nord-Est qui règnent fréquemment dans ces parages, le reflux laissa à peu près à sec les bas-fonds qui coupent la partie méridionale du petit bras de mer au dessus de Suez, de sorte que les eaux semblèrent divisées. C'est sur cette espèce de chaussée naturelle que Moïse fit passer les Israélites pendant la nuit. Vers la veille du matin, les Égyptiens s'aperçurent de leur fuite et s'élancèrent à leur poursuite; mais la marée montante, qui est en temps ordinaire de deux mètres environ à Suez et qui, dans cette circonstance, dut s'élever d'autant plus haut que la mer avait été refoulée par le vent du Nord-Est (il paraît même, d'après *Exode* xv, 10, comp. à xv, 8, que le vent tourna), les engloutit, comme cela faillit arriver aussi au général Bonaparte et à son escorte.

gation de la loi sur le Sinaï? A moins de se figurer Dieu sous une forme matérielle, qui pourra se persuader que son doigt a gravé le décalogue sur la pierre ou qu'il a lui-même enseveli Moïse? Mais à quoi bon s'étendre davantage sur une question qui n'en est plus une, excepté pour les partisans quand même du miracle? Pour ne plus avoir à y revenir, nous nous contenterons d'ajouter que tout l'Ancien Testament, depuis la Genèse jusqu'au livre de Jonas, abonde en mythes de toute espèce et qu'on en trouve encore plusieurs dans le Nouveau Testament. Jésus lui-même n'a-t-il pas admis dans ses enseignements le mythe philosophique du Scheol, tel que l'avaient modifié les Juifs de son temps, et que peut-on voir dans l'ange du jardin des Oliviers, dans l'ange du Sépulcre, dans l'ange qui délivre Pierre de la prison, sinon des personnages mythiques créés par l'imagination populaire?

DEUXIÈME PÉRIODE.

HÉBRAÏSME.

§ 88.

Sources.

D'après les résultats obtenus jusqu'ici par la critique historique, les seuls livres de l'Ancien Testament où la Théologie biblique puisse puiser avec quelque certitude pour cette période sont les suivants : le Pentateuque, Josué, les Juges, Samuel, les deux livres des Rois, Ruth, Job, cinquante des Psaumes, les Proverbes, les Lamentations, le Cantique des Cantiques, les prophètes Joël, Amos, Osée, Ésaïe, Michée, Zacharie, Nahum, Jérémie sauf le dernier chapitre, Sophonie, Habacuc, Jonas, Abdias et Ézéchiel. A ces sources purement bibliques, on peut ajouter *Jablonsky*, Pantheon Ægyptiorum, seu de diis eorum, Francfort, 1750-52, 3 vol. in-8°, et ses Opuscula, Leyde, 1804-1813, 4 vol. in-8°; *Champollion*, L'Égypte sous les Pharaons, Paris, 1811, in-8°, et le Panthéon égyptien, Paris,

1825, in-8°; *Prichard*, An analysis of the ægyptian mythology, Londres, 1834, in-8°; *Selden*, De diis syris syntagmata II, Leipzig, 1662, in-8°; *Creuzer*, Symbolik und Mythologie der alten Völker, 3e édit., Darmstadt, 1839 et suiv., 6 vol. in-8°, trad. en franç. par Guigniaut, Paris, 1825-1852, 9 vol. in-8°. Si l'on ne trouve pas dans ces derniers ouvrages des renseignements très-nombreux sur la religion des anciens Hébreux, on y rencontrera au moins des données précieuses sur le culte des peuples au milieu desquels ils ont vécu et à qui ils ont très-vraisemblablement emprunté plus d'un mythe.

§ 89.

Coup d'œil général sur cette période.

Bauer, Handbuch der Geschichte der hebræischen Nation von ihrer Entstehung bis zur Zerstörung ihres Staats, Nuremberg, 1800-1804, 2 vol. in-8°. — *Ewald*, Geschichte des Volkes Israël bis Christus, Gotting., 1843-52, 3 vol. in-8°.—*Eberhard*, Die religiösen Ideen nach ihrer geschichtlichen Entwickelung in der Bibel, Breslau, 1846, in-8°.

Tant qu'ils avaient erré dans les vallées du pays de Canaan sur les frontières de l'Arabie Pétrée et de l'Égypte, les Abrahamides avaient vécu à la manière des Bédouins nomades, couchant sous des tentes, se nourrissant de la chair et du lait de leurs troupeaux, se revêtant de la laine de leurs brebis ou du poil de leurs chameaux, achetant le blé et les autres objets dont ils pouvaient avoir besoin aux Égyptiens et aux caravanes et ayant sous leurs ordres un certain nombre de serviteurs et d'esclaves des deux

sexes. Ce genre de vie, ils le continuèrent dans la terre de Gosen et même après leur établissement dans le pays de Canaan, au moins dans la partie transjordanique (*Nombres* XXXII, 1 et suiv., *Michée* VII, 14). Il n'est guère croyable que ces grossiers nomades soient restés complétement étrangers aux idées religieuses du peuple au milieu duquel ils habitèrent pendant plusieurs siècles. Or qu'a-t-on appris sur la religion de l'Égypte, depuis qu'on a retrouvé la clef des hiéroglyphes? Les prêtres égyptiens admettaient l'existence d'un seul Dieu, Amoun, dont sont émanés deux dieux mâles, Kneph, l'Éther, et Sevek, le Temps, et deux dieux femelles, Neith, la Matière primitive, l'Eau animée, dont le symbole était le phallus, et Pascht, l'Étendue. A côté de ces quatre émanations du Dieu inconnu, la religion de l'Égypte plaçait huit grands dieux cosmiques ou Kabires, dont le principal, Menth ou Phane, l'Esprit créateur, secondé par Phthah, ou le Feu, sépare l'œuf du monde [1], sorti de la bouche d'Amoun, en deux portions : Pe ou le Firmament, et Anouke ou la Terre. De l'union de ce même Menth avec la Matière et l'Étendue, naissent en-encore deux dieux, Re, ou le Soleil, et Joh, ou la Lune, et deux déesses : Sate, l'Espace lumineux et Hathor, l'Espace obscur. Enfin au-dessous de ces quatre émanations et des huit Kabires, la mythologie égyptienne place les douze dieux terrestres, dont les plus connus sont Thot, Osiris et Isis, Typhon et Nephthys. Les prêtres de l'Égypte, eux aussi, avaient donc su s'élever par la seule réflexion à l'idée d'un Dieu unique [2]. Il est vrai que cette doctrine

[1] *Jablonsky*, Pantheon Ægyptiorum, lib. I, c. 2.

[2] *Plessing*, Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums, Leipzig, 1782-87, 2 vol. in-8°, t. II, pp. 311, 408, 529.

n'était révélée que dans les mystères; mais Moïse, élevé à la cour des Pharaons, n'avait-il pas dû y être initié [1]?

Est-il donc absolument nécessaire de lui attribuer une révélation toute particulière qui lui aurait appris que Dieu est Jéhovah, c'est-à-dire Celui qui est [2], quand il devait savoir depuis longtemps que le Dieu suprême était désigné dans les sanctuaires de l'Égypte sous le nom de Javo ou Jaho, comme Celui qui est, qui a été et qui sera [3]? Moïse a donc fort bien pu emprunter à l'Égypte l'idée de l'unité de Dieu, qui forme le trait caractéristique du mosaïsme primitif, de même qu'il lui a emprunté d'autres institutions, par exemple, la distinction entre les animaux purs et impurs [4]; la défense de manger du porc [5] et peut-être aussi la division de l'année ecclésiastique en douze mois lunaires; car les fêtes mosaïques sont toutes réglées d'après les révolutions de la lune [6], tandis que les Hébreux, comme tous les Sémites, avaient une année solaire [7]. Cependant quelles que soient les analogies, frappantes souvent, entre les institutions mosaïques et celles de l'Égypte [8], les différences sont si nombreuses, d'un autre côté, qu'on ne saurait dire que Moïse s'est contenté de copier ce qu'il avait vu dans ce pays.

[1] Voy. *Actes* VII, 22. — *Josèphe*, Contra Apionem, lib. I, c. 26, § 3.

[2] *Exode* III, 14. Le Zend-Avesta appelle de même Ormuzd : Enghohâongho, *Celui qui est et qui sera* (*Izeschné*, trad. par Kleuker, p. 121).

[3] Ἐγώ εἰμι πὰν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον, telle était l'inscription qui se lisait, selon Plutarque (*De Iside et Osiride*, c. 9), sur le temple d'Isis à Saïs dans la Basse-Égypte. Au rapport de Pausanias (*Græciæ descriptio*, lib. X, c. 12, § 5), la même notion de la divinité existait chez les prêtresses du Jupiter dodonéen : Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἔστι, Ζεὺς ἔσσεται.

[4] *Hérodote*, Historiarum libri IX, lib. II, c. 37.

[5] *Ibid.*, lib. II, c. 47. — *Elien*, De animalium naturâ, lib. X, c. 16.

[6] *Ideler*, Handbuch der mathematischen und technologischen Chronologie, Berlin, 1825 et suiv., 2 vol. in-8°, t. I, p. 488.

[7] *Credner*, Der Prophet Joel, Halle, 1831, in-8°, p. 210 et suiv.

[8] *Spencer*, De legibus Hebræorum ritualibus, Tübing., 1732, in-fol.

Malgré les altérations qu'y a apportées la suite des siècles, altérations si considérables qu'il est toujours à craindre, quand on parle de la religion et de la législation mosaïques, de confondre les idées et les institutions de deux âges fort différents, il n'est pas absolument impossible de retrouver dans le Pentateuque les traces de l'âge de Moïse et même de l'âge des patriarches [1], et quand nous n'aurions, pour juger l'œuvre du grand législateur hébreu, que le Décalogue avec les lois qui s'y rattachent (*Exode* xx-xxiii) et qui toutes portent, au moins dans leurs traits principaux, le cachet du siècle de Moïse, cela suffirait pour faire apprécier les services qu'il a rendus à son peuple. Nous n'avons point à parler ici de la constitution politique des Hébreux, constitution purement théocratique, qui proclamait Dieu le roi invisible de la nation, maître absolu du sol, dont chaque Israélite recevait une portion inaliénable ; nous ne parlerons même de leurs institutions sacerdotales que pour faire observer que le symbolisme théocratique du culte mosaïque aurait infailliblement conduit les prêtres hébreux à former une caste prépondérante comme en Égypte, et cela d'autant plus facilement que le sacerdoce était héréditaire, si Moïse avait songé à fonder des établissements qui leur assurassent le monopole de la science, base la plus solide du pouvoir du clergé ; si l'état d'anarchie où les Hébreux tombèrent après la mort du législateur n'avait pas réduit les Lévites à la misère et au vagabondage ; si plus tard la jalousie des rois n'avait pas opposé une aristocratie militaire au sacerdoce, et si jusqu'à l'exil le prêtre n'avait pas toujours ren-

[1] Par ex., le lévirat, le droit d'aînesse, le talion. Voy. *Reimarus*, Cogitationes de legibus mosaïcis antè Mosen, Hambourg, 1741, in-4°. — *Iken*, De institutis et ceremoniis legis mosaicæ antè Mosen, Brême, 1751, in-4°.

contré en face de lui le prophète, comme après l'exil il rencontra le rabbin. La Théologie biblique n'a à se préoccuper que des croyances religieuses et des dogmes. Eh bien, Moïse, qui proclama incontestablement l'unité de Dieu [1]; qui enseigna que ce Dieu, invisible pour l'homme, veut un culte sans image; qu'il ne souffre l'adoration d'aucune autre divinité à côté ou au-dessous de lui; qu'il a créé le monde et le gouverne; que, type de la pureté, il hait la violence, l'injustice, et ne souffre aucune souillure chez ses adorateurs; qu'autant il se montre juge sévère envers les pécheurs, autant il est bon et miséricordieux pour ceux qui observent sa loi. Moïse avait-il conçu l'idée de la nature divine dans toute sa rigueur philosophique et sa simplicité? Dieu était-il pour lui l'Être absolument libre et indépendant, absolument un, absolument puissant, heureux et sage, cause première et unique de tout ce qui existe; l'Être absolument nécessaire, éternel et présent partout que nous adorons aujourd'hui? Nous ne craignons pas de répondre négativement. Son génie ne sut pas s'élever juqu'à la notion du Dieu-Esprit, effort impossible dans l'enfance de la civilisation; pour lui, l'essence divine a toujours quelque chose de matériel [2], et quant aux rapports de l'homme avec Dieu, son enseignement n'a jamais dépassé les limites de cette terre. A ce dernier égard, il est resté au-dessous des prêtres de l'Égypte, qui à la croyance en un Être suprême joignaient celle de la préexistence des âmes, de leurs transmigrations dans un but de purification et de leur réunion finale avec Dieu.

[1] C'est aller trop loin assurément que de lui attribuer l'honneur d'avoir doté le monde de l'idée de l'unité divine.

[2] *Schulze*, Deus Mosis et Homeri comparatus, Lips., 1799, in-4°.

Tout imparfaite qu'elle était, la religion mosaïque était pourtant encore trop pure pour le peuple hébreu. Ce peuple grossier et ignorant, lâche et féroce, s'était probablement adonné pendant son séjour en Égypte au culte de la nature [1], à l'exemple des Égyptiens qui adoraient les forces de la nature symbolisées sous des formes d'animaux. Ce culte persista dans le désert: car nous voyons Aaron forcé d'offrir à son adoration un veau d'or (*Exode* XXXIII), c'est-à-dire le taureau Apis ou Mnévis [2], symbole vivant d'Osiris ou du Soleil; et Moïse lui-même faire élever un serpent d'airain, c'est-à-dire une image du serpent Nekuchetan [3], symbole du dieu de la médecine [4], afin de satisfaire les Israélites accoutumés à la symbolique égyptienne. A la zoolâtrie ne tarda pas à se joindre le sabéisme (*Amos* V, 25), lorsque les Hébreux se trouvèrent au milieu des Arabes idolâtres, qui adoraient Saturne et offraient des sacrifices, le septième jour, à cette planète redoutable, même des sacrifices humains [5]. Cependant Moïse, qui savait que sans symbole il ne peut y avoir de religion publique pour des gens incultes et grossiers, avait eu soin de rattacher l'idée d'un Dieu unique qu'il voulait populariser, à une symbolique théocratique, et avait symbolisé la présence du Dieu invisible au milieu de son

[1] *Lévitique* XVII, 7 : Ils ne sacrifieront plus leurs victimes aux boucs après lesquels ils vont se prostituant. — *Ézéchiel* XX, 8 : Ils ne quittèrent point les idoles de l'Égypte. Alors j'eus la pensée de verser ma colère sur eux, d'achever mes vengeances sur eux au pays d'Égypte. 10 : Et je les tirai du pays d'Égypte et les menai au désert.

[2] Apis était adoré à Memphis, et Mnévis à Héliopolis (*Hérodote*, ouv. cité, III, 28. — *Diodore de Sicile*, Bibliotheca, lib. I, c. 21).

[3] *Funk*, De nechustane et Æsculapii serpente, Berlin, 1826, in-8°.

[4] *Hérodote*, ouv. cité, II, 74.

[5] *Gesenius*, Der Prophet Jesaia, Leipz., 1820 et suiv., 3 vol. in-8°, t. II, p. 342-343.

peuple par le feu perpétuel qui brûlait sur l'autel (*Lévit.* VI, 12), et par l'Arche d'alliance, espèce de caisse de bois d'acacia, recouverte d'or, dans laquelle étaient renfermées les deux tables de la Loi (*I Rois* VIII, 9), et assez semblable aux coffres que les Égyptiens portaient dans les processions, ainsi qu'on le voit sur leurs monuments [1]. C'est devant cette arche que devaient se faire tous les sacrifices d'après *Lévit.* XVII, 4 et suiv. Jamais loi plus positive ne fut promulguée ; mais qu'elle l'ait été ou non par Moïse, on peut ajouter que jamais loi ne fut moins observée jusqu'à l'érection du Temple de Salomon. C'est seulement à la fin de la période des Juges qu'on trouve à Silo [2], un sanctuaire consacré à Jéhovah (*Juges* XXI, 19 ; *I Sam.* I, 3 ; II, 14), où était déposée l'Arche (*I Sam.* III, 3 ; IV, 3) [3], et desservi par des hiérodules des deux sexes (*I Sam.* II, 18, 22). Jusque-là et même longtemps encore après, chacun élevait un autel et sacrifiait où il lui plaisait (*Juges* II, 5 ; VI, 24 ; XXI, 4 ; *I Samuel*, VII, 16 ; X, 8 ; XI, 15), mais de préférence sur une hauteur (*Juges* VI, 26 ; XIII, 19 ; *I Rois* III, 2-3), parce qu'on s'y croyait plus près de la divinité [4]. Une autre loi, non moins positive, celle qui constituait la famille sacerdotale d'Aaron unique interprète de la volonté divine, et qui lui avait confié, en cette qualité, le pouvoir législatif et exécutif comme le pouvoir judiciaire, ne fut pas mieux observée après la mort de Moïse. On peut dire

[1] Selon *Hébr.* IX, 4, l'arche contenait aussi un vase plein de manne et la verge d'Aaron ; mais cela est formellement contredit par *I Rois* VIII, 9 : Il n'y avait rien dans l'arche que les deux tables de pierre que Moïse y avait déposées en Horeb.

[2] Encore n'était-il pas le seul. Voy. *I Samuel* XV, 21, 33 ; *Juges* XI, 11 ; XX, 1 ; *II Samuel* V, 3 ; XV, 7.

[3] Prise par les Philistins, mais bientôt rendue, l'arche ne retourna plus à Silo. Déposée chez Abinadab, à Kiriath-Jeharim, elle fut enfin transportée à Jérusalem par David.

[4] Cf. *Tacite*, Annal. XIII, 57. — *Philostrate.* Vita Apollonii, lib. II, c. 5.

qu'elle resta une lettre morte pendant toute la période des Juges; car si à Silo on voit la famille d'Héli, de la race d'Aaron, exercer les fonctions sacerdotales (*I Sam.* I, 3), partout ailleurs ce sont de simples lévites qui sont appelés au service des autels, malgré la défense formelle contenue dans le livre des Nombres (*Nomb.* XVIII, 3, 7).

Moïse ne parvint donc que très-imparfaitement à faire accepter par le peuple hébreu ses institutions théocratiques; il réussit encore moins à faire triompher le monothéisme chez de grossiers nomades trop ignorants pour comprendre les abstractions du théisme pur, pour concevoir une intelligence morale, créatrice et modératrice des forces aveugles de la nature. Aussi, à peine furent-ils établis dans le pays de Canaan, au milieu de peuplades nombreuses, belliqueuses, militairement organisées et beaucoup plus avancées qu'eux-mêmes dans les voies de la civilisation, les Israélites se laissèrent-ils facilement séduire par le culte licencieux ou terrible que leurs voisins rendaient aux divinités de la nature, et les institutions mosaïques tombèrent en peu de temps dans une complète décadence, que hâtèrent encore les alliances fréquentes des Hébreux avec les femmes cananéennes (*Juges* III, 6). Malgré les peines terribles portées contre l'idolâtrie par la loi qui l'assimilait à un crime capital (*Exode* XXII, 20), malgré le serment qu'ils avaient renouvelé entre les mains de Josué de ne point servir d'autres dieux que Jéhovah (*Josué* XXIV, 16), non-seulement ils continuèrent, au moins jusqu'au règne de Josias (*II Rois* XXIII, 24), à rendre leurs hommages aux théraphim ou dieux domestiques, qu'ils avaient hérités de leurs aïeux (*Juges* XVII, 5), et qu'ils consultaient comme des oracles privés (*Ezéch.* XXI, 26; *Zach.* X, 2); mais

quelques-uns voulurent avoir un symbole du Dieu de la nation, de Jéhovah lui-même (*Juges* XVII, 3 et suiv.), et l'éphod de l'éphraïmite Micha ne tarda pas à devenir le dieu de toute la tribu des Danites (*Juges* XVIII, 18 et suiv.), qui établirent pour prêtre de leur idole le petit-fils même de Moïse (*Juges* XVIII, 30)[1]. Qu'était-ce que cet éphod? Les commentateurs ne sont pas encore d'accord sur ce point. Ordinairement le mot אֵפוֹד désigne une pièce du costume sacerdotal; mais il est évident que, dans ce cas, il correspond à מַסֵּכָה et doit signifier une idole recouverte d'or; mais quelle forme avait-elle? Probablement celle d'un veau; car la Bible nous apprend que le culte de l'éphod continua à Dan jusqu'à l'exil (*Juges* XVIII, 30) et qu'un veau était adoré dans cette ville (*I Rois* XII, 28-30). Dans ce cas, les Danites seraient simplement revenus au symbole égyptien du Soleil que leurs pères avaient déjà adoré au désert, tandis que, dans les autres tribus, la masse du peuple avait préféré adopter les divinités syriennes ou phéniciennes, Baal ou le Soleil, symbole de la force génératrice mâle (*Juges* II, 13; III, 7; VI, 25; X, 6), et Astarté, la Lune, la reine du ciel, symbole de la force génératrice femelle (*Juges* II, 13; III, 7; X, 6)[2]. Et qu'on le remarque,

[1] Le texte reçu porte מְנַשֶּׁה; mais la leçon authentique est מֹשֶׁה. C'est celle que Perret-Gentil a très-judicieusement adoptée dans sa traduction. On est sans doute étonné de voir le petit-fils de Moïse prêtre d'une idole; mais les deux fils d'Aaron, Nadab et Abihu, n'avaient-ils pas offert déjà un feu étranger à Jéhovah (*Lévit.* X, 1), c'est-à-dire pratiqué l'idolâtrie?

[2] Le Baal tyrien paraît identique au Bélus babylonien, et l'Astarté sydonienne à la Mylitta des Assyriens; car les religions de la Phénicie, de la Syrie et de l'Assyrie offraient de grandes analogies. Au reste, les noms des divinités cananéennes changeaient selon les peuplades. Ainsi Astarté était adorée à Gaza et à Ascalon sous celui d'Achéra, et Baal, à ce qu'il semble, est le même dieu qu'Adonis ou Thammuz (*Ézéchiel* VIII, 14), dont le culte symbolisait le cours du Soleil, comme celui d'Osiris chez les Égyptiens ou de Mithra chez les Perses.

ces cultes idolâtres n'étaient pas pratiqués seulement par les Israélites des basses classes ; ils l'étaient même par les personnages les plus distingués de la nation ; ainsi Gédéon, vainqueur des Madianites, fait un éphod et, ajoute le livre des Juges (*Juges* VIII, 27), il le place dans sa ville, à Ophra, et tout Israël alla s'y prostituer ; ainsi David lui-même avait dans sa maison un théraphim, qui contribua à lui sauver la vie en favorisant la ruse de sa femme Michal (*I Samuel* XIX, 13-14)[1].

Ce penchant invincible de la très-grande majorité du peuple d'Israël pour l'idolâtrie, favorisé encore par la tolérance du roi Salomon, (qui, dans des vues politiques, permit d'élever des autels (*Juges* XI, 5-7), non-seulement à l'Astarté sidonienne, mais à Moloch, le farouche génie de la planète Saturne[2], à qui l'on sacrifiait des victimes humaines, surtout des enfants[3]) ; nourri par l'éloignement du sanctuaire national, qui ne laissait pas un aliment suffisant au sentiment religieux des populations ; surexcité enfin par la jalousie des deux plus puissantes tribus, celles de Juda et d'Éphraïm, qui se disputaient depuis longtemps l'influence politique ou militaire (*Juges* VIII, 1 ; XII, 1), finit par amener un schisme en 975. Jéroboam, qui régnait sur le royaume d'Israël, le plus peuplé et le plus riche, puisqu'il comprenait dix tribus et les Moabites tributaires, ne pouvait souffrir

[1] On a conclu avec beaucoup de vraisemblance de ce passage que les théraphim avaient une forme humaine. Le culte de ces petites idoles continua pendant toute cette période (*Osée* III, 4 ; *Zacharie* X, 2).

[2] Appelé Milcom chez les Ammonites et Kémos ou Camos chez les Moabites.

[3] Selon *Iarchi* (Commentar in prophetas, Gothæ, 1715, 2 vol. in-4°), dans son commentaire sur Jérémie, VII, 31, Moloch était représenté sous la forme d'un homme à tête de taureau. L'enfant était placé sur les bras de sa statue d'airain, dans laquelle on allumait du feu, et il était ainsi brûlé lentement. On remarquera que Jephté sacrifia sa fille à Jéhovah après une victoire sur les Ammonites (*Juges* XI, 30-39).

que ses sujets allassent offrir leurs sacrifices à Jérusalem, devenue ville étrangère et ennemie. Il institua donc un sacerdoce en dehors de la tribu de Lévi (*I Rois* XII, 31; XIII, 33), et établit deux sanctuaires, l'un à Béthel, l'autre à Dan, où Jéhovah était adoré sous la figure d'un jeune taureau (*I Rois* XII, 28-29), symbole de la force créatrice de la nature ou de Jéhovah considéré comme Dieu-Nature ou la Nature divinisée. Bientôt au culte du taureau se joignit celui du Baal phénicien, qu'Élie le Thesbite [1] combattit depuis 918 avant J.-C., avec un zèle poussé quelquefois jusqu'à la cruauté (*I Rois* XVIII, 40), sans réussir à en arrêter les progrès. Élisée, le disciple de ce prophète, dont la personnalité resta chez les Hébreux si imposante que la légende y a rattaché les miracles les plus incroyables [2], continua son œuvre, mais avec moins d'emportement, de 896 à 825 avant notre ère. Il fut plus heureux en ce sens qu'il hâta la chute de la maison d'Achab (*II Rois* IX-X) et provoqua ainsi l'extermination des prêtres de Baal; mais il ne put restaurer le culte sans idole de Jéhovah; celui du taureau subsista jusqu'à la chute du royaume d'Israël, malgré les efforts de quelques prophètes, tels qu'Amos et Osée, au moins dans la grande majorité du peuple [3].

Dans le royaume de Juda, qui ne comptait que deux tribus établies sur une surface d'environ 750 kilomètres de long sur une quarantaine de large, le culte mosaïque ne se maintient pas non plus dans sa pureté. Non-seulement le

[1] *Krummacher*, Elias der Thisbiter, Elberfeld, 1828-33, 3 vol. in-8°.

[2] *Petzold*, De hominibus a bestiis nutritis, 1703, in-4°.

[3] La tradition a embelli la vie d'Élisée d'une foule de miracles imités en partie des miracles d'Élie. Comp. *II Rois* II, 13-14 et *II Rois* II, 8; — *II Rois* I, 4 et *II Rois* VIII, 10; — *II Rois* IX, 7 et suiv. et *I Rois* XXI, 21 et suiv.; — *II Rois* IV, 2 et suiv. et *I Rois* XVII, 14 et suiv.; — *II Rois* IV, 8 et suiv. et *I Rois* XVII, 17 et suiv.; — *II Rois* II, 23-24 et *II Rois* I, 10 et suiv.

serpent d'airain continua à être un objet d'adoration pour le peuple jusqu'au règne d'Ézéchias (*II Rois* XVIII, 4) ; mais le culte de Baal et celui d'Astarté persistèrent, sauf de courtes interruptions, jusqu'au temps de Jérémie (*Jér.* VII, 9, 18 ; XXXII, 29), et l'on continua à sacrifier des enfants au sanguinaire Moloch (*II Rois* XVI, 3) jusque sous Josias (*II Rois* XXIII, 10). A ces divinités étrangères, on offrait des parfums (*II Rois* XXII, 17 ; *Jérémie* I, 16, etc.), des libations (*Jér.* VII, 18 ; XLIV, 17), des gâteaux (*Jér.* VII, 18) et on célébrait en leur honneur d'autres rites sacrés ou, pour parler comme les prophètes, on se prostituait devant leurs autels ou devant leurs bahalim [1] dressés soit sur une colline ou sur le toit d'une maison (*Jérémie* II, 20 ; XIII, 27 ; XLVIII, 35 ; XIX, 13 ; XXXII, 29 ; *Sophonie* I, 5 ; *II Rois* XXIII, 5), soit sous un arbre touffu (*I Rois* XIV, 23 ; *Osée* IV, 13 ; *Jér.* II, 20 ; III, 13). Cependant la décadence y fut moins prompte, moins complète que dans le royaume d'Israël, et cela pour plusieurs motifs. Depuis que Salomon avait centralisé le culte, Jérusalem possédait le sanctuaire national et était devenu la ville sainte des Israélites. Au service de ce sanctuaire était spécialement attachée la tribu de Lévi, qui s'était presque tout entière fixée à Jérusalem ou dans les environs depuis le schisme [2], et durant cette période encore, la caste sacerdotale, constituée par Salomon, acquit un pouvoir assez grand pour exercer quelquefois une in-

[1] On suppose que ces bahalim étaient, comme les חַמָּנִים (*Lévit.* XXVI, 30 ; *Ésaïe*, XVII, 8), des colonnes consacrées à Baal, ainsi que les chars et les chevaux dont il est parlé dans *II Rois* XXIII, 11. Voir *Bose*, De Josià quadriges Solis removente, Lips., 1741, in-4°.

[2] Les chroniques (*II Chron.* XI, 13) affirment que tous les Lévites se retirèrent dans le royaume de Juda ; mais c'est là une de leurs exagérations habituelles. Voy. *II Rois* XVII, 27 et suiv.

fluence décisive sur le gouvernement (*II Rois* xii, 2), sans arriver pourtant à fonder la théocratie rêvée par Moïse [1]. A ces avantages, le royaume de Juda en joignit un autre non moins considérable. Il fut jusqu'à sa ruine gouverné par une succession régulière de princes de la famille de David, le roi spécialement choisi de Dieu, qui le premier été avait constitué les Israélites en corps de nation et qui les avait élevés à un degré de puissance qu'ils n'atteignirent plus depuis. Il est vrai que, parmi ses successeurs, la plupart suivirent les traces de Salomon et favorisèrent le culte des divinités étrangères ; mais un peuple n'adopte pas toujours et nécessairement la religion de son roi, et, d'un autre côté, parmi les princes qui régnèrent à Jérusalem, il y en eut quelques-uns de pieux dans le sens de la théocratie, notamment Josias et Ézéchias, qui travaillèrent avec ardeur à rétablir le culte mosaïque dans son unité et sa pureté, sous l'impulsion des prophètes, en tous temps plus nombreux dans le royaume de Juda et plus influents. Leurs efforts réunis ne furent pas, il faut le reconnaître, couronnés d'un succès complet [2]. Le monothéisme et le polythéisme continuèrent à vivre côte à côte, et jusque dans les dernières années de la monarchie, nous voyons les prophètes, à la poursuite de leur idéal, continuer presque sans relâche à tonner contre l'idolâtrie, les faux prophètes et les enchanteurs, avec non moins de force que contre la corruption morale de la nation et son mépris des prescriptions de la loi (*Jérémie* xvii, 21 et suiv. ;

[1] Ainsi Saül (*I Samuel* xiii, 9), David (*II Sam.* xxiv, 25) et Salomon (*I Rois* ix, 25) offrent à Jéhovah des holocaustes et des sacrifices de prospérité, ce qui fut, après l'exil, regardé comme un sacrilége (*II Chron.* xxvi, 18).

[2] Voy., entre autres, *I Rois* xv, 14; xxii, 44; *II Rois* xii, 3; xiv, 4; xv, 4, 34.

xxxiv, 9 et suiv.; *Ézéchiel* v, 6; *Sophonie* iii, 4).

Désespérés de l'inutilité de leurs efforts, les prophètes finirent pour tourner leurs regards vers l'avenir. Leurs espérances messianiques, toujours plus vives à mesure que l'état politique de la nation s'aggravait, non-seulement survécurent à la ruine de Jérusalem et du temple, mais acquirent même un plus haut degré d'énergie pendant la captivité, et l'imagination des exilés se plut à peindre sous des couleurs fantastiques (*Esaïe* xl-xliii; *Ezéchiel* xl-xlviii), ces temps heureux attendus avec une si ardente impatience. Mais, d'un autre côté, l'exil, en faisant cesser le culte public, donna une direction très-différente au sentiment religieux. Le mosaïsme, tel qu'il s'était développé à Jérusalem depuis le schisme, tendait par toute son organisation à favoriser la légalité extérieure aux dépens de la piété intérieure; il faisait consister la religion dans la justice, צְדָקָה, c'est-à-dire dans l'observation scrupuleuse des prescriptions légales et avait obscurci la notion de la loi morale pure, en la plaçant sous la sanction de la loi civile et en ne promettant à la vertu d'autre récompense que le bonheur terrestre. Il est vrai que, grâce aux progrès des lumières et à leur supériorité intellectuelle, quelques poètes et quelques prophètes avaient déjà conçu une idée plus pure de la vertu et s'étaient fait un devoir de chercher l'esprit sous la lettre, de mettre en lumière la nature de la vraie moralité [1]; mais leurs enseignements n'avaient pas porté grand fruit et il fallut que la destruction du temple de Salomon vînt contraindre les Juifs à détourner leurs regards des sacrifices et des holo-

[1] Voy., par ex., *Ps.* xl, 7; l, 16 et suiv.

caustes, c'est-à-dire de ce qu'il y a d'extérieur, de matériel, de symbolique dans la religion, pour les reporter sur ce qu'il y a d'intérieur, de spirituel. Malheureusement la révolution que subit alors le sentiment religieux chez les exilés imprima à ses manifestations des directions très-différentes. Les uns comprirent que la repentance et la conversion du cœur étaient nécessaires pour apaiser la colère de leur Dieu et obtenir de sa miséricorde le retour dans leur patrie. D'autres, pénétrés du sentiment de la culpabilité générale du peuple, mais se croyant eux-mêmes exempts de péchés, en vinrent dans la conscience orgueilleuse de leur justice, ceux-ci à se regarder comme des espèces de victimes expiatoires qui souffraient pour le salut de tous, ceux-là à se plaindre amèrement de porter la peine des crimes de leurs pères; mais sur la majorité, le malheur public n'eut d'autre effet que de leur inspirer un respect profond, aveugle, superstitieux pour la lettre de la loi, qui devint dès lors et de plus en plus l'objet d'une étude de prédication dans les synagogues, espèces d'écoles populaires ouvertes d'habitude sur le bord des cours d'eau afin de faciliter les ablutions légales; et en même temps une haine plus furieuse contre les étrangers, qu'on commença à qualifier d'impies, de transgresseurs par opposition aux Juifs, les seuls pieux, les seuls justes parmi tous les peuples de la terre.

§ 90.

Dieu en soi.

Weber, Doctrina primi ævi ac prisci præcipuè mosaïci de Ente summo, Stuttgard, 1828, in-8°. — *Weisse*, Die Idee der Gottheit, Dresde, 1833, in-8°. — *Fischer*, Idee der Gottheit, Stuttgard, 1839, in-8°.

Quoique l'homme ne puisse ni comprendre, ni définir l'essence objective de Dieu, il a la conscience de son existence, parce que Dieu se révèle dans sa raison qui lui dit que ce monde doit avoir une cause, comme dans son cœur, qui aspire à un bonheur impossible ici-bas. Aussi ne connaît-on pas un seul peuple, quelque barbare qu'il soit, qui n'ait l'idée d'un Être supérieur et un nom pour le désigner. Ce nom, on le conçoit, dépend absolument de l'idée qu'il se fait de la divinité, de la manière de saisir ses relations avec l'univers ; aussi doit-il varier selon les temps, les lieux, le degré de culture intellectuelle, et même, la connaissance de Dieu étant tout à fait subjective, selon le caractère des individus. Chez les Hébreux, d'après leur plus ancienne tradition nationale, le dieu des patriarches s'appelait אֵל שַׁדַּי (*Exode* VI, 3 ; cf. *Genèse* XVII, 1 ; XXXV, 11), nom composé de deux mots qui ont exactement la même signification, celle de Fort, de Puissant [1], et que les Abrahamides

[1] La Septante traduit à tort שַׁדַּי par παντοκράτωρ, et elle a été suivie même par Perret-Gentil. Ce mot ne renferme pas plus que אֵל l'idée de la toute-puissance.

tenaient selon toute vraisemblance de leurs ancêtres araméens. Cependant le nom de Dieu le plus fréquemment employé, à ce qu'il paraît, avant Moïse par les Hébreux, est celui de אֱלֹהִים mot dérivé de אָלָה, racine étrangère à la langue hébraïque et qui pourrait se traduire par redoutable, terrible. Ce nom, malgré sa forme plurielle, est, comme nous l'avons déjà dit (§ 85), construit habituellement avec le singulier ; mais cette anomalie ne date évidemment que d'une époque de culture supérieure, du temps où l'on en vint à penser qu'une pluralité de dieux supposait un chef, et le nom d'Elohim est évidemment un reste du polythéisme primitif [1]. Il est même à remarquer que la forme du singulier אֱלוֹהַּ ne se rencontre qu'une seule fois dans le Pentateuque (*Deutér.* XXXII, 15, 17), tandis qu'elle est fréquemment employée par les poètes, surtout dans Job.

A côté du nom d'Elohim, le fragment élohistique de la Genèse emploie quelquefois celui de אֲדֹנָי (*Gen.* XX, 4), qui, malgré sa forme plurielle, est aussi construit tantôt avec le pluriel (*Gen.* XIX, 2 et suiv.), tantôt avec le singulier (*Gen.* XX, 4). Rare encore dans le Pentateuque, ce nom se trouve fréquemment dans les prophètes, mais ordinairement accolé à celui de Jéhovah. Sa forme singulière אָדוֹן se rencontre aussi, mais alors il est toujours joint à un autre nom (*Exode* XXIII, 17 ; *Josué* III, 11, 13), et jamais il n'est appliqué, comme celui d'Elohim, aux dieux des nations étrangères, à des anges ou à des princes.

Dans le fragment jéhovistique de la Genèse et en général dans tout l'Ancien Testament, le nom de Dieu qui domine

[1] *Le Clerc*, Geneseos translatio cum paraphrasi, commentario, etc., Amstel., 1710, in-fol., diss. I, § 5. — *Bauer*, Biblische Theologie des A. T., p. 23.

est celui de יְהוָֹה [1], nom qui, selon le fragment élohistique, resta inconnu aux patriarches et fut révélé pour la première fois à Moïse (*Exode* VI, 2-3), tandis que, d'après le fragment jéhovistique, moins ancien comme nous l'avons vu (§ 6), ce n'est pas le nom même de Jéhovah, connu depuis Énos (*Gen.* IV, 26), mais sa signification seulement qui a été révélée au grand législateur des Hébreux (*Exode* III, 13-15). Ce tétragramme, qui dérive incontestablement de הָיָה ou הָוָה et exprime d'une manière concrète la notion de l'existence absolue, domine dans les écrits historiques et prophétiques, dans la majorité des psaumes et des prophètes [2]; mais il manque, au contraire, dans les parties authentiques de Job, sauf un passage vraisemblablement interpolé (*Job* XII, 9), et on ne le trouve que rarement employé dans la composition des noms propres avant les derniers rois. Jamais il n'est appliqué à une divinité étrangère; il est toujours réservé pour désigner le Dieu national des Juifs, même quand il se combine avec d'autres noms, comme Jéhovah-Élohim (*Gen.* II, 4-III, 1-24; *Exode* IX, 30; *Ps.* LXXXIV, 12); Jéhovah-Adonaï (*Gen.* XV, 2), Jéhovah-Tsebaoth, le dieu des armées ou le dieu de la guerre (*I Samuel* XVII, 45), nom encore étranger aux temps mosaïques, mais qu'on trouve fréquemment employé dans Samuel et dans les Rois et qui se rencontre aussi chez les poètes et les prophètes, mais avec la signification de Dieu des armées célestes, c'est-à-dire des étoiles ou des génies planétaires [3].

[1] Il paraît, d'après le témoignage de *Jérôme* (*Opera*, t. II, p. 134), et de *Théodoret* (*Opera*, t. I, p. 36), que le nom de יהוה, tenu pour ineffable par les Hébreux, se prononçait Jaho ou Javo, comme dans les sanctuaires de l'Égypte. On sait que ce sont les massorètes qui ont mis les points-voyelles à l'Ancien Testament. Selon d'autres, la véritable prononciation de ce nom est Iahwêh.

[2] Quelquefois sous la forme יָהּ.

[3] *Hottinger*, Dissertationum theologicarum fasciculus, Heidelberg, 1660, in-4°.

Au reste, quel que soit le nom qu'ils lui donnassent, Jéhovah ou Élohim, les Hébreux regardaient leur Dieu comme un Dieu national et leur monothéisme n'excluait pas absolument l'existence d'autres dieux [1] à qui ils accordaient même le nom d'Élim, אלים (*Exode* xv, 11) ou d'Élohim (*Exode* xxii, 19); seulement ils regardaient ces dieux étrangers comme des divinités moins puissantes et ennemies [2], et ils devaient, d'après la loi mosaïque, se garder de leur rendre aucun culte ni public, ni privé. Ils ne reconnaissaient donc pas un Dieu unique, et il ne pouvait pas en être autrement, parce que pour s'élever à la conception d'un seul Dieu, il faut saisir l'ensemble harmonieux du monde, ce qui exige un degré de culture que Moïse pouvait posséder grâce à son éducation savante, mais qui n'était pas assurément le partage de la masse du peuple d'Israël. A tout prendre, les Hébreux, durant presque toute cette période, ne se distinguèrent pas des nations voisines placées au même degré ou à un degré un peu supérieur sur l'échelle de la civilisation, par des notions plus pures sur l'essence divine; car, si l'on va au fond des polythéismes de la Phénicie, de l'Égypte, de l'Assyrie, on y trouve la conception de l'unité divine sous une infinie variété de dieux, personnifications des forces de la nature [3]. Ils admettaient que l'essence divine peut se diviser entre plusieurs per-

Voir, entre autres, sa dissertation De nominibus Dei orientalibus. — *Landauer*, Jehovah und Elohim oder Begriff dieser Gottesnamen bei den alten Hebräern, Stuttgard, 1836, in-8°.

[1] *Josué* xxiv, 15; *Juges* x, 14; xi, 24.

[2] Chez les Grecs aussi, non-seulement chaque race, mais chaque ville avait son dieu auquel elle attribuait plus de pouvoir qu'à ceux des autres races et des autres villes (*Euripide*, Heraclides, v. 347 et suiv).

[3] Voy. pour les Égyptiens, § 89, pour les Assyriens et les Phéniciens, *Damasius*, Quæstiones de primis principiis, édt. Kopp, p. 268, 384.

sonnalités distinctes; leur Dieu était seulement le plus puissant des dieux; ils croyaient qu'il habitait au milieu d'eux, qu'il combattait avec eux, qu'il partageait leurs antipathies et leurs haines. C'est dans le Deutéronome, composé probablement sous le règne de Josias, qu'on trouve pour la première fois, à côté de l'opinion vulgaire (*Deutér.* x, 17) d'une simple suprématie de Jéhovah sur les dieux étrangers [1], une idée claire et précise de l'unité absolue de Dieu. Ici, Jéhovah est le seul Dieu (*Deutér.* vi, 4); il n'y en a pas d'autre que lui (*Deut.* iv, 35, 39), et le chapitre xxxii surtout met dans la bouche de Moïse un cantique qui renferme sur les attributs de la divinité des pensées si élevées qu'il suffit de le lire pour se convaincre des progrès considérables faits dès cette époque par les Israélites dans leurs idées religieuses.

§ 91.

Attributs de Dieu.

Tieftrunk, De modo Deum cognoscendi, Berlin, 1791, in-8°. — *Blasche*, Die göttlichen Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargestellt, Erfurt, 1831, in-8°. — *Böhme*, Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, Altenbourg, 1842, in-8°. — *Bruch*, Lehre der göttlichen Eigenschaften, Hambourg, 1842, in-8°.

Comme Être absolu, Dieu est indépendant du temps et de l'espace; il est éternel et présent partout; son activité ne peut rencontrer aucun obstacle ni subir aucune modifi-

[1] *Ruperti*, Ueber die altestament. Lehrbegriffe von Jehova, dem Landes und Schutzgott Israels, dans la Götting. Bibliothek, de *Schleusner*, Götting. 1795-99, 4 vol. in-8°, t. II, pp. 1, 682 et 791.

cation; il est tout-puissant et immuable. Ainsi, éternité et immutabilité, toute-présence et toute-puissance sont les attributs ontologiques, métaphysiques ou transcendants de la divinité [1]. Ces attributs, l'hébraïsme, qui n'essaye jamais de prouver l'existence de Dieu, qui la suppose généralement admise, les connaît imparfaitement; il ne les expose nulle part avec la rigueur d'un raisonnement philosophique, mais dans un langage figuré et sous des images propres à frapper l'esprit des masses. Dieu est éternel (*Job* xxxvi, 26; *Jér.* x, 10) comme son nom de Jéhovah l'indique d'ailleurs, et, pour le prophète Jérémie, il est présent partout : il remplit les cieux et la terre (*Jérémie* xxiii, 24); mais il est à remarquer que Jérémie vivait à la fin de la période de l'hébraïsme, et que les écrivains sacrés d'une époque plus ancienne avaient des idées moins spiritualistes, à l'exception peut-être du sage roi Salomon qui, dans sa prière de dédicace, se demande : Est-ce vraiment que Dieu habiterait sur la terre? et répond : Voici, les cieux et les cieux des cieux ne te contiendraient pas (*I Rois* viii, 27). Le prophète Ésaïe lui-même nous représente Dieu comme un roi d'une puissance immense et d'une stature colossale, assis sur un trône et vêtu d'un long talar dont les pans remplissent le temple tout entier (*Ésaïe* vi, 1-2). On pourrait croire que ce ne sont là que des images poétiques, s'il n'était pas question si souvent du séjour de l'Éternel, du palais de l'Éternel, de Jérusalem, demeure de l'Éternel, non-seulement dans Amos i, 2; Michée i, 3; Ésaïe viii, 18, mais dans un grand nombre de psaumes (*Ps.* ii, 4; iii, 5;

[1] Dans la plupart de nos dogmatiques, on ajoute à ces quatre attributs ontologiques l'existence et l'unité; mais l'existence n'est que la réalité, et l'unité la conséquence nécessaire de l'idée de Dieu, comme Être infini ou absolu; ce ne sont pas des perfections divines proprement dites.

XI, 4; XVIII, 7; XV, 1, etc.), tous antérieurs à l'exil, c'est-à-dire à la destruction du temple de Salomon, événement qui contribua plus que les enseignements des prophètes à donner aux Juifs une idée plus nette, plus précise et plus saine de l'attribut divin de la toute-présence. Leur notion d'un autre attribut métaphysique de Dieu, celui de l'immutabilité, n'était ni plus claire ni plus exacte, puisqu'ils s'imaginaient que les sacrifices et les prières de l'homme pouvaient modifier les déterminations de la divinité, en sorte que des quatre attributs qui caractérisent l'existence absolue, le seul sur lequel ils eussent des idées assez justes était celui de la toute-puissance, dont ils empruntaient leurs preuves à l'œuvre créatrice et providentielle (*Ps.* XXXIII, 6-9; LXXXIX, 9-15; *Jérémie* XXXII, 17).

A côté des attributs métaphysiques de Dieu, la théologie place ses attributs spirituels et moraux, qui ne sont pas autre chose que les facultés de l'âme humaine élevées à la plus haute puissance; car Dieu ne nous est connu, encore une fois, que par analogie, et les notions que nous acquérons de ses perfections ne nous arrivent que par la contemplation de l'univers et l'étude de notre propre esprit. Or, l'espèce humaine pense, sent et veut. De là les trois facultés fondamentales de notre âme : la pensée, le sentiment et la volonté, que nous transportons à la nature divine par analogie. Dieu est ainsi anthropomorphisé; mais cet anthropomorphisme est plus ou moins grossier en raison de la civilisation d'un peuple. Or les Hébreux, durant toute cette période, restèrent à demi barbares et leur conception de Jéhovah se ressentit de leur barbarie. Ils ne se bornèrent pas à lui attribuer les facultés les plus nobles de l'âme humaine, comme la raison et la volonté libre; ils

le dotèrent même de ses facultés psychiques ou inférieures, de ses sentiments, de ses passions; ils en firent un Dieu susceptible de joie ou de chagrin, de jalousie et de colère, de haine et de vengeance, de regret et de repentir[1]; bien plus, ils allèrent jusqu'à donner à Dieu les organes du corps humain. Pour eux, Dieu est un être gigantesque, comme les dieux d'Homère[2]; les portes du temple doivent s'exhausser pour lui livrer passage (*Ps.* XXIV, 7); s'il marche, son pas ébranle la terre (*Ps.* LXVIII, 9; *Nahum* I, 5; *Juges* V, 4-5); il a une face (*Ps.* XXI, 7), des yeux, des oreilles, un nez qui hume l'odeur des sacrifices (*Deutér.* XXXIII, 10), une bouche qui profère des sons formidables (*Ps.* XXIX, 3), un bras puissant (*Exode* XV, 16; *Nombres* XI, 23), un cœur (*Gen.* VIII, 21; *Jér.* XXXII, 41), des entrailles (*Jér.* XXXI, 20); il détourne ou cache sa face, respire, siffle, se moque, rit, crie, parle, voit, goûte, sent, marche, absolument comme les dieux de la mythologie païenne. Faut-il voir dans ces anthropopathies et ces anthropomorphismes, dont la Bible abonde[3], de simples tropes; ou bien l'expression, non pas figurée, mais réelle, des opinions religieuses des Hébreux? La question est importante, mais difficile à résoudre; car si, dans certains passages, les organes du corps humain sont donnés à Dieu, ils lui sont refusés dans d'autres. Ce qu'il y a de plus certain, c'est que chez les Juifs, comme chez tous les peuples de la terre, les idées sur les attributs divins se développèrent, s'épurèrent avec les progrès des connaissances cosmologiques et philosophiques, et qu'à me-

[1] *Exode* XXXII, 10, 14; *Juges* II, 20.

[2] *Homère*, trad. par Lebrun, p. 289. — Cf. *Bickel*, Theophaniarum homericarum et in sacr. Codic. antiquissimarum comparatio, Königsb., 1807, in-4°.

[3] Voy. par ex. *Exode* XIII, 11; *Deutér.* XXXII, 40, où Dieu jure par lui-même ou par sa sainteté (*Amos* IV, 2) comme les dieux homériques par le Styx.

sure qu'ils se virent conduits par la réflexion à considérer Dieu comme la cause première, ils sentirent la nécessité d'éloigner, par voie de négation, toute imperfection de la divinité et de lui attribuer de plus en plus des perfections idéales. Qu'il y a loin entre le Dieu des légendes patriarcales et celui du Pseudo-Ésaïe, par exemple! Les anthropomorphoses sont déjà moins grossières et plus rares dans les plus anciens recueils de la Loi, et quelle idée pourtant nous donnent-ils encore de l'Être suprême? Le Jéhovah mosaïque est sans doute un Être puissant, plus puissant que tous les autres dieux; mais c'est un Dieu jaloux, colère, vindicatif, partial pour un peuple, qui ne méritait guère cette prédilection, ordonnant quelquefois la ruse, la tromperie et le mensonge, assez faible pour se laisser, dans sa plus grande indignation, apaiser par des sacrifices, et assez vaniteux pour se complaire dans les magnifiques vêtements de ses prêtres. Dans les livres de Josué et des Juges, Jéhovah devient le Dieu de la guerre, cruel, barbare, toujours colère, égoïste et vindicatif, comme le Mars homérique, et toujours ennemi implacable des autres nations que le peuple hébreu.

Des siècles devaient s'écouler encore avant que la raison plus éclairée des prophètes modifiât ces idées grossières; toutefois, c'est seulement dans les écrivains de l'exil que l'on rencontre enfin une conception vraiment spiritualiste de Dieu. On peut donc dire en général que les écrivains de l'Ancien Testament n'ont pas su s'élever à la conception de l'Être suprême comme type de toutes les perfections. Sans aucun doute, ils se formaient une très-haute idée de l'intelligence divine, mais ils ne la concevaient pas comme l'intelligence souveraine, parfaite, absolue, dont les attributs

nécessaires sont la toute-science et la toute-sagesse; car ils rattachaient la toute-science à la toute-puissance (*Ps.* XI, 4-5, XXXIII, 13-15; *Prov.* XV, 3, 11; *Jér.* XI, 20); l'une devait nécessairement être renfermée dans les mêmes limites que l'autre, et Dieu ne pouvait tout savoir qu'en tant que du haut du ciel, sa demeure, il voyait ce qui se passait sur la terre, comme Zeus du haut de l'Olympe. Ce ne fut que peu à peu, graduellement, à mesure que leur notion de la divinité se spiritualisa, qu'ils arrivèrent à des idées plus élevées et plus pures. Qu'il y a loin du Dieu de la Genèse qui, ne sachant où se cache Adam, le cherche et l'appelle (*Gen.* III, 8-9), qui ignore, avant de l'avoir mis à l'épreuve, si la foi d'Abraham est sincère (*Gen.* XXII, 12), au Dieu des Proverbes, dont l'œil est partout (*Prov.* XV, 3), et à celui de Jérémie, qui sonde le cœur et éprouve les reins pour rendre à chacun selon le fruit de ses œuvres (*Jér.* XVII, 10)! Si, à cet égard, le développement des Hébreux fut lent, il le fut encore davantage quant à la toute-sagesse. Il faut en effet, que l'observation et la réflexion aient déjà donné à l'homme une connaissance assez exacte de la nature pour qu'il puisse saisir l'ordre, l'harmonie qui y règnent, et comprendre que tout y tend à un but final, le souverain bien. Les Hébreux ne s'élevèrent à cette conception que dans les derniers temps de cette période. Leur langue manque même de mot pour exprimer l'attribut divin de la sagesse. Dans leurs livres historiques, la sagesse de Dieu se manifeste uniquement dans le gouvernement du peuple d'Israël. Ce point de vue particulariste domine aussi chez les prophètes; seulement l'horizon s'agrandit, et la théocratie, dont la fondation est le but de la sagesse divine, devient une théocratie idéale qui embrasse, non plus un seul peuple, mais toute l'huma-

nité. Cependant ils ne comprennent pas encore que le souverain bien est le but final de cette éducation providentielle, et il faut descendre jusqu'aux écrivains voisins de l'exil pour y trouver l'idée d'une sagesse divine éclatant aussi bien dans le gouvernement du monde physique que dans celui du monde moral (*Prov.* III, 19-20 ; *Jérém.* X, 12; LI, 15-16). Dès lors aussi, la sagesse divine est considérée comme un sujet particulier, qui a créé le monde et qui continue à agir à côté de Dieu (*Job* XXVIII, 23-27; *Prov.* VIII, 22-31), comme sa conseillère; on lui donne tous les caractères d'une personne réelle; mais ce serait se tromper que de voir dans la peinture qui nous est faite autre chose qu'une personnification poétique comme celle de la folie (*Prov.* IX, 13).

A la seconde des facultés fondamentales de l'âme humaine, la faculté appétitive, l'analogie fait correspondre en Dieu la volonté la plus parfaite avec ses caractères de sainteté, de bonté et de justice. Cette volonté, dans l'opinion des Hébreux, se manifestait surtout aux hommes par des visions ou des songes. Dès les temps les plus reculés, nous voyons les rêves jouer dans leur histoire un rôle aussi important que chez les Égytiens, les Phéniciens et les Babyloniens [1]. Quelquefois la révélation se faisait par l'intermédiaire des prophètes, et souvent aussi par l'Urim et Thummim [2], oracle placé sur le pectoral du grand-prêtre et consistant vraisemblablement, selon l'ingénieuse conjecture de Züllig [3], en diamants taillés אוּרִים et bruts תֻּמִּים, qui se jetaient comme des dés et dont les différentes

[1] *Genèse* XX, 3; XXVIII, 12; XXXI, 24; XXXVII, 5; XLI, 1; *Juges* VII, 13; *I Rois* III, 5, etc.

[2] *I Samuel* XXVIII, 6.

[3] *Züllig*, Johannes des Gottbesprachten eschatologische Gesichte, genannt die Apokalypse, Stuttgard, 1834, in-8°, t. I, p. 408 et suiv.

combinaisons déterminaient la réponse de l'oracle [1]. Sous ce rapport donc, les Israélites n'étaient guère moins superstitieux que leurs voisins, et l'on doit avouer qu'ils se faisaient, au point de vue moral, des idées assez singulières sur la volonté divine. L'Ancien Testament n'offre même pas d'expression qui réponde exactement à l'idée de la sainteté. Le mot קָדוֹשׁ que l'on traduit par saint, signifie plutôt grand, majestueux, auguste, comme Ps. xcix, 9; ou bien il s'applique à la pureté extérieure et est synonyme de sans souillure (*Lévit.* xi, 44). Il est vrai que, dans d'autres passages, il est difficile de le prendre dans un autre sens que celui de pureté morale, par ex. *Lévit.* xix, 2; mais les anciens Israélites attachaient-ils à cette expression le sens que l'on y attache aujourd'hui, la sainteté était-elle pour eux l'idée réalisée du bien moral? Il est permis d'en douter, lorsque nous voyons dans le Pentateuque, Dieu approuver ordonner même les actes les plus contraires à la sainteté, tels que des massacres horribles (*Exode* xxiii, 24), le vol (*Exode* iii, 22) et même un sacrifice humain (*Genèse* xxii, 1-19). Certes, il ne peut être appelé ni bon, ni juste, l'Être qui se montre l'ennemi implacable de tout ce qui n'est pas Israël; qui punit sur les enfants les péchés de leurs pères; qui commande à son peuple d'envahir un pays sur lequel il n'avait aucun droit et d'en exterminer les habitants; qui préfère au noble Ésaü son frère Jacob, enfant gâté de sa mère, aussi égoïste et avare

[1] Selon Philon (*Opera*, t. II, p. 152), l'Urim et le Thummin étaient deux petites images, deux espèces de théraphim. Le grand-prêtre en Égypte portait autour du cou une pareille image en saphir qui s'appelait Ἀλήθεια (*Elien*, Varia historia, lib. xiv, c. 34. — *Diodore de Sicile*, Bibliotheca, lib. I, c. 48). On remarquera que la Septante traduit ces deux mots hébreux par δήλωσις καὶ ἀλήθεια, et la Vulgate par Doctrina et veritas.

que fourbe et poltron. Il faut descendre jusqu'aux prophètes et aux poètes leurs contemporains pour trouver une conception plus noble de la perfection morale de la volonté de Dieu pour apprendre à le connaître comme un Être qui hait tous ceux qui font le mal, qui détruit les menteurs, qui abhorre les hommes de sang et de fraude (*Ps.* v, 7). Encore leurs notions d'une justice distributive équitable, d'une rémunération infaillible sont-elles un peu confuses et ne prêtent-elles pas à la morale un appui suffisant. Sans doute ils recommandent fréquemment la douceur, l'humilité, la justice, ils insistent sur la piété intérieure, le repentir sincère, la vertu active, comme étant plus agréables à Dieu que le nombre ou la qualité des victimes et plus propre à mériter sa protection (*I Samuel* xv, 22; *Ésaïe* i, 11-18; *Jérémie* vi, 20; vii, 21-24; *Osée* vi, 6; *Amos* v, 21; *Michée* vi, 6-8; *Ps.* xv, 2-5; l, 16-20; *Prov.* xxi, 3); mais leur conception de la bonté et de la justice divine est presque toujours obscurcie par les nuages opaques du particularisme théocratique. Leurs efforts pour faire prévaloir la moralité sur la légalité n'eurent d'ailleurs que peu de succès; car, après l'exil, les prophètes eux-mêmes retombèrent dans les idées grossières au-dessus desquelles leurs prédécesseurs s'étaient élevés [1], et nous les voyons non-seulement faire consister, avec la plupart des Israélites *Ps.* vii, 9; xviii, 21; i, 11, etc., etc.), la vertu dans l'observation de la loi, mais proclamer avec les prêtres, dont cette superstition favorisait les intérêts, que le sacrifice a une valeur morale capable d'apaiser la colère de Jéhovah, et admettre même (*Ésaïe* liii, 1-12; *Daniel* xi, 35) la doctrine de la substitution

[1] Voy. *Aggée* ii, 10-19; *Malachie*, i, 6-ii, 9.

ou, comme on dit plus tard, d'une satisfaction vicaire, doctrine que le deutéronomiste (*Deutér.* XXIV, 16) et Ézéchiel (*Ézéch.* XVIII, 2-4, 20) avaient déjà combattue comme contraire à la justice de Dieu. Mais pouvait-il en être autrement avec une législation qui frappait la plus légère violation d'un rite de peines quelquefois plus fortes que celles qui atteignaient les crimes les plus abominables (*Lévit.* VI, 2-7, cf.; *Lévit.* VII, 20-21; *Lévit.* XXIII, 29-30, cf.; *Lévit.* XX. 9 et suiv.; *Exode* XXX, 33, 38, cf.; *Exode* XXII, 1)?

§ 92.

La gloire de Dieu.

Les perfections divines dans leur ensemble étaient comprises par les Hébreux sous le nom général de gloire de Dieu, כְּבוֹד־יְהוָֹה. La gloire de Dieu est invisible; nul homme ne peut la contempler sans mourir (*Exode* XXXIII, 20; cf. *Juges* VI, 22; XIII, 22). Mais comment concilier cette déclaration de l'Exode avec les nombreuses théophanies que raconte l'Ancien Testament? Sans doute on peut expliquer les apparitions de Dieu aux patriarches par les croyances enfantines d'un peuple encore plongé dans les ténèbres de la barbarie; mais celles qui eurent lieu, selon les Livres saints, dans la période de l'hébraïsme? Ne faut-il pas en rejeter la vérité objective et ne voir dans ces récits que de hardies métaphores transformées plus tard en mythes, ou bien de simples symboles? Cette opinion, très-répandue aujourd'hui, est d'autant plus probable que l'on ne trouve guère de théophanies que dans les poètes et

les prophètes, ou dans les légendes des Israélites. Or, comme, dans l'ignorance où nous sommes sur l'essence de Dieu, nous ne pouvons en avoir qu'une connaissance analogique et symbolique, il est clair que le poète ou le prophète qui voulait rendre sensible l'idée d'une manifestation de Dieu dans le monde devait nécessairement recourir à des anthropomorphoses. Le philosophe lui-même, qui soutient avec la conviction la plus énergique que Dieu n'est borné ni par le temps ni par l'espace, n'est-il pas forcé, sous peine de tomber dans le panthéisme, d'employer en parlant de l'Être suprême des expressions qui renferment l'idée accessoire de la personnalité, c'est-à-dire de le limiter? Il est donc possible qu'il ne faille voir dans les théophanies racontées dans l'Exode (*Exod*. XXXIII, 21-23; XXXIV, 5-6), dans le livre des Juges (*Juges* VI, 22) et dans celui des Rois (*I Rois* XIX, 11-13) que des métaphores et des symboles. Cependant on ne doit pas oublier que les Hébreux ne pouvaient concevoir l'essence divine comme immatérielle; mais qu'ils lui donnaient un corps, vraisemblablement très-subtil comme l'air ou le feu [1], et que plus tard, la spéculation juive finit par faire de la gloire divine, sous le nom de Schechinah שְׁכִינָה [2], sinon une personne distincte, une hypostase, au moins une émanation concrète de la Divinité, une lumière matérielle éclatante, qui l'enveloppait comme un vêtement. C'est à cet être, différent de Dieu bien qu'uni à lui, que, par horreur de l'anthropomorphisme, les Juifs attribuaient les interventions

[1] Voy. *Ézéchiel* I, 27, 28. Voilà sans doute pourquoi le feu sacré était son symbole.

[2] Les mystiques juifs semblent avoir préféré à cette expression celle de Memrah מֵימְרָא, la parole.

personnelles et directes de Dieu sur la terre; c'est lui qui avait resplendi dans la tente du rendez-vous au moment de la consécration (*Exode* XL, 34-35) et qui reposait sur elle (*Nombres* XIV, 10); c'est lui qui avait rempli le temple de Salomon à l'heure de la dédicace (*I Rois* VIII, 11); c'est lui qui vient habiter le nouveau temple aperçu en vision par Ezéchiel (*Ezéch.* XLIII, 1-4); mais, quoiqu'elle ait fixé plus spécialement son séjour dans la nouvelle Jérusalem, la gloire de Dieu remplit toute la terre (*Ésaïe* VI, 3), à qui les cieux la révèlent (*Ps.* XIX, 2). En un mot, dans l'opinion des mystiques juifs, la Schechina ou la Memrah — car ces mots paraissent être considérés par les targumistes comme synonymes, — avait été l'instrument ou l'organe de l'Être suprême dans tous les événements favorables au peuple élu. Or, pour qui connaît la tendance des Anciens, surtout des Orientaux, à personnifier les idées abstraites ou les pures conceptions de l'esprit, n'est-il pas plus que probable que ce que l'Ancien Testament appelle la gloire de Dieu et les Rabbins la Shechina, après avoir été dans l'origine une simple circonlocution pour exprimer le tétragramme ineffable devint avec le temps une personnification de plus en plus distincte de la puissance et de la sagesse de Dieu, les deux attributs de la Divinité qui se manifestent le plus clairement dans le monde sensible?

§ 93.

L'esprit de Dieu.

Hezel, Geist der Philosophie und der Sprache der Alten Welt, Lübeck, 1794, in-8°. *Gierig*, Entwickelung aller Bedeutungen des Wortes Geist in den Grundsprachen des A. und N. Testaments, Dortmund, 1793, in-8°.

Vouloir à toute force trouver, dans les documents de l'hébraïsme, des passages à l'appui du dogme de la Trinité, comme le font quelques théologiens chrétiens, est aussi raisonnable que de vouloir prouver par la Bible l'opinion des mystiques juifs qui tenaient Dieu pour androgyne[1]. Non-seulement l'hébraïsme n'a pas fait de l'Esprit de Dieu une hypotstase, mais il n'a pas même conçu Dieu comme esprit sans mélange d'anthropomorphisme, et l'idée qu'il s'en faisait est toujours déterminée par l'analogie humaine. Dieu n'est pas un Esprit dans le sens que nous attachons à ce mot, mais l'Esprit est une partie essentielle de l'Être divin, la partie communicable, pour ainsi dire, de même que l'esprit de l'homme n'est pas l'homme tout entier, mais une partie essentielle de l'homme. Or, comme l'esprit était reconnu dans l'homme pour le principe de la vie, de

[1] Cette opinion singulière, dont on trouve l'analogue non-seulement dans le mythe phénicien d'Adonis, mais dans les hymnes orphiques (Hymn. X, v. 18), où la Nature est appelée παντῶν μὲν σύ πατὴρ, μήτηρ, τροφὸς ἠδὲ τιθήνος, se fonde sur le genre du mot רוּחַ, qui est féminin; elle était émise dans l'Évangile des Hébreux, aussi ancien pour le moins que les synoptiques, au rapport d'Origène (*Opera*, t. IV, p. 64) et de Jérôme (*Comment. in Isaïam* XI, 11, et *in Micham*, VII, 6).

l'activité, comme le foyer des forces morales, intellectuelles et physiques, de même, en Dieu, l'Esprit רוּח est la vie immanente en lui, le souffle créateur de sa toute-puissance, le principe de toute activité physique, intellectuelle et morale. L'hébraïsme dérivait donc tout ce qui dans la nature a vie, mouvement, force et puissance, non pas de Dieu en général, mais de l'Esprit ou du souffle de Dieu. C'est ainsi que, dans la Genèse, l'Esprit de Dieu, sous la forme d'une colombe, disent les rabbins[1], couve le chaos, le féconde et l'anime[2]; son souffle crée l'armée des cieux[3], et pour communiquer la vie à Adam, il lui souffle dans les narines[4]. De même, dans la sphère psychologique, toutes les facultés de l'âme humaine sont ramenées à une source divine, surtout quand leur développement dépasse le niveau ordinaire. L'Esprit de Dieu descend sur les héros d'Israël et les pousse à d'audacieuses entreprises en vue de l'affranchissement du peuple (*Juges* III, 10; VI, 34; XI, 29; XIII, 25; XIV, 19; XV, 14; *I Samuel* XI, 6); si une terreur panique saisit les ennemis, c'est Dieu qui les épouvante (*Juges* IV, 15; VII, 22); c'est à Dieu que Saül rapporte immédiatement son ardeur patriotique (*I Samuel* XI, 6), comme David son courage, son agilité et son adresse (*Ps.* XVIII, 33-35)[5], et dès que l'Esprit de Dieu se retire de lui, Samson perd jusqu'à sa force musculaire (*Juges* XVI, 20). Mais ce n'est pas seulement de la supériorité physique que l'Esprit de Dieu est la source dans l'opinion des Hébreux, il l'est aussi de toute

[1] *Nork*, Biblische Mythologie. t. II, p. 297.
[2] *Genèse* I, 2.
[3] *Psaume* XXXIII, 6.
[4] *Genèse* II, 7; cf. *Job* XXXIII, 4.
[5] Les mêmes idées se retrouvent dans Homère, voy. p. 169, 183, 203, etc., etc., dans la traduction de Lebrun.

supériorité intellectuelle et morale. C'est lui qui agrandit l'intelligence de l'homme (*Job* XXXII, 8), qui lui inspire des résolutions généreuses, qui lui donne la sagesse et la prudence, qui le guide dans le sentier de la justice ou de la vertu (*Ezéch.* XXXVI, 27), et qui le fortifie contre la tentation. Si l'ouvrier lui-même montre un talent remarquable, c'est encore l'Esprit de Dieu qui agit en lui (*Exode* XXXI, 2-4; XXXV, 31). Si Salomon a étonné par sa sagesse non-seulement les Israélites, mais les nations étrangères, c'est à Jéhovah qu'il la devait (*I Rois* III, 12; IV, 29); enfin dans le Messie attendu, futur idéal d'un roi théocratique, brillera la plénitude de l'Esprit de Dieu (*Esaïe* XI, 2-5). En un mot, comme dans les idées des Hébreux, la sagesse et l'intelligence se manifestent surtout en l'homme par la crainte de Dieu ou la religiosité, dont la compagne inséparable est la justice légale, on peut dire que, partout où la crainte de Dieu et la justice se produisent à un degré éminent, l'Esprit de Dieu est considéré par eux comme agissant d'une manière extraordinaire. Ainsi les poètes, ainsi les prophètes, qui sont appelés à conduire le peuple dans les voies de la religiosité et de la vertu, sont remplis de l'Esprit de Dieu, qui parle par leur bouche (*Nombr.* XXII, 38). Dans ce cas, c'est-à-dire comme principe de la révélation du vrai et du bien, l'Esprit de Dieu est nettement distingué de Dieu lui-même (*Nomb.* XI, 17), sans qu'il soit pourtant présenté jamais en termes clairs et précis comme une hypostase proprement dite, et comme, d'un autre côté, dans certains passages, notamment dans *Prov.* II, 6, la sagesse et l'intelligence humaines sont directement rapportées à Jéhovah, on est autorisé à croire qu'au moins, dans cette période, les Israélites ne tenaient pas l'Esprit de Dieu pour un Être sé-

paré de Dieu, une personne divine, mais plutôt pour une émanation sortant de Dieu et rentrant en lui.

§ 94.

Dieu Créateur.

Silberschlag, Geogonie oder Erklärung der mosaischen Erderschaffung nach physikalische und mathematische Grundsätzen, Berlin, 1780-1783, 3 vol. in-4°. — *Beck*, Commentarius de fontibus, undè sententiæ et conjecturæ de creatione et primâ facie orbis terrarum ducuntur, Leipz., 1782, in-4°. — *Eichhorn*, Urgeschichte mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Gabler, Altorf, 1790-1792, 2 vol. en 3 parties, in-8°. — *Pott*, Moses und David, keine Geologen, Berlin, 1799, in-8°. — *Bergk*, Unumstösslicher Beweis, dass die Welt dreimal älter ist, als man gewöhnlich annimmt, Leipz., 1803, in-8°. — *Pustkuchen*, Historisch-kritische Untersuchung der biblischen Urgeschichte, Halle, 1823, in-8°.

Dès que son esprit s'ouvrit à la réflexion, l'homme dut se demander : d'où vient ce monde que j'habite, et d'où suis-je venu moi-même ? Et comme personne n'a pu être témoin de la création pour en laisser un récit historique, son imagination, pour répondre à une question aussi importante, se mit à créer une foule de mythes qui, à côté d'analogies curieuses, offrent de notables différences ; mais dont aucun n'approche même de la vérité, si on les compare aux résultats obtenus par la science moderne. Depuis les immortels travaux de Laplace et de Herschell, une théorie qui ne laisse subsister que peu de chose des mythes antiques, tend à prévaloir avec d'autant plus de raison que des découvertes nouvelles viennent chaque jour la confirmer. D'après cette théorie, deux sortes de matières occupent l'espace : l'une visible et pondérable, soumise aux lois de l'attraction ; l'autre d'une ténuité extrême, dont

l'existence n'est attestée que par les phénomènes de la lumière et de la chaleur. La première occupait autrefois tout l'univers ; mais sous l'influence de l'attraction, ses molécules se condensèrent et formèrent des nébuleuses qui, continuant à subir de nouvelles condensations, devinrent avec le temps des étoiles fixes ou des soleils. Mais la condensation ne peut s'opérer sans mouvement, et tout mouvement rapide produisant de la chaleur et de la lumière, il arrive que d'immenses étendues de matière cosmique sont amenées peu à peu à l'état d'un soleil incandescent, qui sera doué d'un mouvement de rotation, parce que, comme on l'a démontré, un mouvement de condensation finit toujours par devenir circulaire. Or, ainsi qu'on l'a prouvé également, la diminution progressive du volume de chaque centre de condensation, augmentant la vitesse, et la vitesse, à mesure qu'elle s'accélère, tendant à donner à la matière fluide la forme sphérique, il en résulte que le soleil incandescent dont nous avons parlé prendra peu à peu la forme d'un disque, et il viendra un moment où les molécules les plus éloignées du centre, n'étant plus assez énergiquement retenues par la force centripète, se détacheront de la masse et constitueront un anneau, qui conserve son mouvement originel de rotation, est soumis aux mêmes lois d'attraction et de condensation que la masse principale d'où il tire son origine, et devient à son tour une sphère.

D'après cette théorie si admirable dans sa simplicité [1],

[1] Il nous est possible d'en vérifier la justesse, en répétant une expérience de M. Plateau : « Faisons un mélange d'eau et d'alcool dans des proportions telles qu'un volume quelconque de ce liquide ait exactement le même poids qu'un pareil volume d'huile. Introduisons ensuite avec précaution une certaine quantité d'huile dans notre liquide. Cette huile sera soustraite à l'action de la pesanteur, puisqu'elle a exactement la densité du milieu dans lequel elle est plongée ; elle restera donc

la terre n'aurait été dans l'origine qu'un anneau détaché de la masse solaire, et c'est ce que confirme pleinement l'analyse du spectre solaire, qui prouve que, cet astre ne contient aucun corps simple étranger à notre planète. De l'état de nébuleuse, la loi de la condensation ne cessant d'agir, la terre passa à celui de sphère incandescente répandant autour d'elle de la lumière et de la chaleur. Alors tous les corps volatils et même la plupart des métaux ne pouvaient exister qu'en vapeur. Combien de milliers de siècles put subsister un pareil état de choses? Buffon admettait qu'il avait fallu à la terre 74,832 années pour passer de la chaleur de fusion à la température actuelle; mais il est démontré que dans ce laps de temps sa température ne pouvait varier d'une manière appréciable, puisqu'un globe d'un pied de diamètre, formé de matières pareilles, et placé dans les mêmes circonstances, se refroidirait en une seconde autant que la sphère terrestre en 1,280,000 ans. Tout ce que l'on peut affirmer, c'est que tant que la température de notre globe fut aussi intense, elle interdit l'existence des végétaux et des animaux. Cependant il arriva un moment où elle baissa assez pour que les substances les moins volatiles passassent enfin à l'état liquide et qu'une croûte

en équilibre, sans monter ni descendre, à la place même où elle aura été déposée et prendra d'elle-même la forme d'une sphère. Traversons maintenant cette sphère par une tige métallique à laquelle nous imprimerons autour de son axe un mouvement de rotation de plus en plus rapide. Nous verrons aussitôt la sphère se déprimer à ses pôles, se renfler à son équateur, passer à la forme de disque et abandonner à sa périphérie un premier anneau, puis un second, puis un troisième si l'on augmente progressivement la vitesse. La plupart de ces anneaux se condenseront en petites sphères animées d'un double mouvement de rotation sur elles-mêmes et de translation autour de la masse qui leur a donné naissance. Or, ce que nous effectuons dans notre laboratoire est réalisé en grand dans l'univers, à cette différence près que la force motrice vient de la matière elle-même et résulte de la condensation. » *Contejean*, Origine et avenir de la terre, art. publié dans la Revue des Cours scientifiques, Paris, 1865-66, n° 25, art. 1.

solide se formât à l'extérieur du globe. Mais l'atmosphère surchargée d'acide carbonique, qui se dégageait du sol et s'élevait au-dessus des volcans, empêcha longtemps encore la vie organique d'éclore sur la terre. « Des plantes furent créées, qui se nourrirent des aliments existants et se chargèrent de les absorber au profit de l'économie du globe. La terre ferme n'existait pas ; les eaux s'étendaient dans leur domination absolue ; l'oxygène ne s'était pas encore dégagé. Des animaux furent créés, qui par leur organisation tout aquatique se nourrirent, malgré la rareté de l'oxygène, et consumèrent leurs jours dans une eau saturée d'azote et de carbone, séjour mortel pour les animaux supérieurs[1]. » Enfin, les progrès du refroidissement aidant, la couche solide s'affermit, les océans se constituèrent, l'atmosphère se purifia et à la période cosmique succède pour notre planète l'ère géologique, dans laquelle naquirent enfin les productions actuelles de notre globe, les classes les plus imparfaites apparaissant les premières, tant dans le règne végétal que dans le règne animal.

Que de siècles et de milliers de siècles ont dû s'écouler depuis que la matière cosmique a commencé à se condenser sous l'influence de l'attraction ? Nul ne saurait le dire ; seulement il est constaté, par les calculs du savant astronome Herschell, qu'il y a des nébuleuses situées à de si prodigieuses distances, que la lumière de certaines d'entre elles ne met pas moins de 2,000,000 d'années pour arriver jusqu'à la terre ; or, puisque notre œil les perçoit aujourd'hui, il faut bien en conclure qu'elles sont créées depuis plus de deux millions d'années ; autrement nous ne les

[1] *Flammarion*. La pluralité des mondes habités, Paris, 1864, in-12, p. 129.

apercevrions pas. L'astronomie prouve en outre que la condensation de la matière cosmique se poursuit sous nos yeux, que la création ou, pour mieux dire, l'organisation de mondes nouveaux continue, et que par conséquent les cieux n'ont pas été créés en un jour.

Telles sont en peu de mots les données de la science. Voyons à présent jusqu'à quel point elles s'accordent avec les mythes des anciens Hébreux.

Deux philosophèmes sous forme historique, conservés dans la Genèse, nous racontent l'œuvre de la création. Le premier, qui comprend *Gen.* I-II, 3, est sans aucun doute un des plus curieux essais de la raison humaine pour résoudre le problème de l'origine des choses. Au commencement, nous raconte l'auteur, Élohim créa ou plutôt organisa [1] les cieux et la terre, c'est-à-dire l'univers entier, d'une matière chaotique préexistante, masse informe, enveloppée d'eau et de ténèbres (*Gen.* I, 2), que l'Esprit de Dieu réchauffa et anima en la couvant (*Gen* I, 3). Pénétrée du souffle divin, la matière chaotique se consolida, se para de verdure et de plantes, et se peupla d'êtres animés de toute espèce, que la parole créatrice appela successivement à l'existence. L'œuvre de la création fut achevée en six jours [2]. Le premier, Dieu crée la lumière en la séparant

[1] En hébreu בָּרָא, que Aquilas, Symmaque et Théodotion traduisent par ἔκτισεν, ne signifie pas tirer de rien, mais fabriquer, donner la forme, parfaire, ainsi que le prouvent Psaume LI, 12 et Ésaïe LXV, 18. Il ne s'agit donc pas ici de ce que l'École appelle une *creatio prima*.

[2] On a voulu entendre par ce mot de jour une période quelconque; mais le mot יוֹם, jour, est pris ici dans son sens propre, comme le prouvent ces expressions : il y eut soir, il y eut matin, répétées chaque fois et se rapportant clairement à la manière de compter un jour depuis le coucher du soleil à l'autre, comme le faisaient les peuples de l'antiquité qui partageaient le temps d'après le cours de la lune. Voy. *Pline*, Histor. natur., lib. II, c. 79; — *Tacite*, Germania, c. 11; — *César*, De bello gallico, lib. VI, c. 18.

des ténèbres. Le second, il sépare à son tour l'eau du firmament ou de la voûte solide du ciel, sur laquelle il forma un réservoir destiné à alimenter les nuages. Le troisième, la terre se sépare de la mer qui la couvre encore, afin de devenir le séjour des êtres vivants, et produit les plantes dont ils se nourriront. Jusque alors, le ciel était resté vide. Ce fut seulement le quatrième jour, que Dieu orna la voûte céleste du soleil, de la lune et des étoiles, qui devaient éclairer la terre et régler les saisons. Le cinquième, il remplit l'air et les eaux des animaux destinés à y vivre, qui, tous, comme les plantes elles-mêmes jouissent de la faculté de se reproduire. Le sixième enfin parurent les animaux qui se meuvent sur la terre, et l'homme, le roi de la création; puis Dieu jeta un dernier regard sur son œuvre, et comme un habile architecte satisfait de son travail, il se reposa le septième jour, qu'il sanctifia.

Ce mythe est-il une cosmogonie ou seulement une géogonie? Évidemment l'auteur a voulu raconter la création de tout l'univers; mais il le fait conformément aux idées erronées qui régnaient dans l'antiquité. Pour lui, la terre est le centre de l'univers, et l'homme le but de la création. Le soleil, la lune et les étoiles ne sont pas des mondes, mais de simples luminaires, des lanternes, pourrions-nous dire, suspendues à la voûte solide du ciel et destinées à mesurer le temps. La lumière est créée trois jours avant le soleil; le jour alterne avec la nuit avant que le soleil soit créé; les plantes naissent avant l'astre sans la chaleur et la lumière duquel elles ne peuvent vivre; Dieu enfin met six jours à créer l'univers, conception qui ne répond absolument pas à l'idée de la toute-puissance divine, et ces six jours sont répartis d'une manière si inégale que cinq sont

employés à la création de la terre et un seulement à celle du reste de l'univers, disproportion énorme qui suffit seule pour prouver l'ignorance de l'auteur en cosmogonie. Mais quel peut donc avoir été le but du poète qui a composé un récit aussi rempli de difficultés physiques? La sanctification du septième jour, qui conduit directement à celle du sabbat, nous l'apprend peut-être. Or comme l'institution du sabbat ne remonte qu'à la législation du Sinaï, il a voulu sans doute développer cette parole du Décalogue : En six jours l'Éternel a fait les cieux et la terre et la mer et tout ce qui y est, et il s'est reposé le septième jour (Exode xx, 11). Quant à l'ordre qu'il a établi dans les actes successifs de la puissance créatrice, il est plus que vraisemblable qu'il s'est contenté de suivre, comme l'a fait observer Buttmann[1], la loi du parallélisme, loi fondamentale de la poésie hébraïque. On remarquera, en effet, qu'il établit deux divisions; la création de la nature inanimée, et la création des êtres vivants. La première série commence par la création de la lumière supposée inanimée; la seconde par celle des luminaires : soleil, lune, étoiles, que les Hébreux croyaient habités par des génies. Le poète sépare ensuite d'un côté le firmament et la terre; de l'autre, la terre et la mer; puis il peuple la mer et l'air en faisant créer les poissons et les oiseaux, comme dans le verset parallèle, il anime la terre par la création des animaux et de l'homme.

Au fragment élohistique, dont on ne saurait trop admirer

[1] *Buttmann*, Ueber die beiden ersten Mythen der Mosaïschen Urgeschichte, dans le Berliner Monatschrift, mars et avril 1804, *et* Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Alterthums, Berlin, 1828, 2 vol. in-8°, t. I, p. 122 et suiv.

la naïve simplicité et le style sublime, l'auteur de la Genèse a rattaché un autre mythe, qui annonce un observateur plus expérimenté de la nature, un esprit réfléchi qui aime à remonter des effets aux causes. Ce mythe, qui n'a pas une valeur historique ou scientifique plus sérieuse que le premier et qui s'en distingue par des variantes notables, entre autres par l'emploi du nom de Jéhovah-Élohim pour désigner le créateur, a plus spécialement en vue la création de l'homme. Il n'y est fait aucune mention de l'œuvre des six jours ; la terre est déjà créée ; mais elle est encore stérile. Dieu la fertilise pour en faire le séjour des êtres vivants. Il fait monter un brouillard qui en imbibe la surface ; les plantes naissent et l'homme est formé du limon terrestre, conception enfantine qu'on retrouve chez plusieurs peuples anciens, notamment chez les Égyptiens et les Grecs [1]. Après lui avoir soufflé dans les narines le souffle de la vie, Jéhovah-Élohim ne voulant pas qu'il vécût seul dans l'Éden, forme de la terre les animaux, qui devaient lui tenir compagnie. L'homme leur donne à chacun son nom ; mais il ne trouve pas parmi eux d'aide qui lui corresponde. Alors Dieu forme la femme d'une de ses côtes, la lui donne pour compagne et lui impose le nom de אִשָּׁה, qui indique qu'elle a été tirée de l'homme איש.

Les différences entre les deux mythes sont patentes. Le premier est une cosmogonie, l'autre une géogonie. Dans le premier, tout est immédiat : Dieu parle et la chose est ; dans le second, tout est médiat. Dieu y est présenté comme un jardinier qui fait éclore par la pluie le germe des plantes déposé dans la terre, par qui ? nul dans la période de l'hé-

[1] *Origène*, Philosophemata. édit. Miller, p. 96. — *Ovide*, Metamorphos. lib. I, 76-83.

braïsme ne songea à l'expliquer; comme un manipulateur, qui pétrit le limon dont il formera l'homme et les animaux; comme un artiste qui façonne en femme une côte d'Adam. Dans l'un, l'homme et la femme sont créés en même temps; Dieu les crée par un seul acte de sa volonté à son image et à sa ressemblance; il leur donne la domination sur tous les animaux déjà créés avant eux, et il leur permet de manger les fruits de tous les arbres, les graines de tous les végétaux, sans exception aucune. Dans l'autre, les créations ne se succèdent pas dans le même ordre : celle de l'homme précède celle des animaux et celle de la femme ne vient qu'ensuite. Il en résulte que, dans ce dernier mythe, l'homme et la femme sont présentés toujours comme des personnes distinctes, des individus, tandis que dans le premier ils sont confondus en un être collectif appelé אָדָם parce qu'il était né de la terre אֲדָמָה. Il est vrai qu'immédiatement après, l'élohiste ajoute qu'il les (אֶם)תֹ créa mâle et femelle; mais comme il n'emploie pas l'article déterminatif, il est toujours difficile de décider s'il entend parler d'un ou de plusieurs couples, tandis que dans le mythe jéhovistique, par cela même qu'Ève est appelée la mère de tous les vivants (*Gen.* III, 20), il ne peut rester le moindre doute à cet égard.

Tous les écrivains bibliques, poètes ou prophètes, sont restés assez fidèles à la conception religieuse qui fait le fond de ces deux mythes; tous enseignent que Dieu a créé les cieux et la terre (***Psaume*** XXIV, 1, 2; XXXIII, 6; ***Job*** XXVI, 7-13; ***Jérémie*** X, 12; XXVII, 5; ***Ésaïe*** XLV, 18); seulement les écrivains sacrés ne se sont pas attachés servilement aux anciennes traditions de leur peuple; ils n'ont jamais hésité à les modifier selon les exigences de la poésie, à y substituer

même de nouvelles conceptions cosmogoniques. Ainsi rien dans l'un ni dans l'autre mythe ne nous apprend clairement quelles idées les Hébreux se faisaient de la forme du globe ni de la manière dont il se soutenait dans l'espace, et il paraît qu'à cet égard leurs idées restèrent confuses durant toute cette période, puisque selon le *Ps.* XXIV, 2, elle est fondée sur des mers, tandis que selon *Job* IX, 6, elle repose sur des colonnes et que d'après *Job* XXVI, 7, elle est suspendue sur le néant. Mais c'est surtout entre *Job* XXXVIII, 4-7 et *Genèse* I, 16 qu'on remarque une contradiction inconciliable avec le dogme de l'inspiration de la Bible. L'élohiste place la création des étoiles le quatrième jour seulement, c'est-à-dire après celle de la terre, qui avait eu lieu la veille, tandis que Job les fait assister à la création de la terre qu'elles célèbrent par leurs accords unanimes.

Mais si les deux mythes racontés dans la Genèse n'ont aucune valeur historique ni scientifique; s'ils ne peuvent être considérés comme une révélation de Dieu, parce que Dieu ne saurait se contredire lui-même, ont-ils donc une origine hébraïque ou bien ont-ils été empruntés par les Hébreux à quelque peuple voisin? On serait tenté de se ranger à cette dernière opinion lorsqu'on remarque les analogies plus ou moins frappantes qui existent entre la cosmogonie mosaïque et les cosmogonies des Égyptiens, des Phéniciens, des Assyriens et des Perses [1]. L'esprit de Dieu couvant le chaos ne rappelle-t-il pas l'œuf du monde sorti de la bouche d'Amoun et divisé par Menth (*Voy.* § 89), mythe qui se retrouve dans la mythologie indoue et dans la théologie orphique? Dans les fragments de Sanchonia-

[1] *Beck*, De fontibus unde sententiæ et conjecturæ de creatione et primâ facie orbis terræ ducuntur. Lips., 1782, in-8°.

thon qui sont arrivés jusqu'à nous [1], n'est-il pas question du chaos primitif, χάος ἐρεβῶδες, בהו; de Kolpia ou de la parole divine, קול פי יה, qui pénètre le chaos et donne naissance à la matière première, μώτ, grosse des germes de toutes les créatures; de la procréation d'Adam et d'Ève, sous les noms de πρωτόγονος et de Αἰών, הוה? D'après le témoignage de Bérose [2], la cosmogonie babylonienne n'enseignait-elle pas qu'au commencement il n'y avait que ténèbres et eau; que Bélus déchira sa femme Omoroka ou l'Océan en deux, et que de l'une des parties il fit la terre, de l'autre le ciel. Mais c'est surtout le mythe zend qui offre avec le mythe élohistique de remarquables analogies. Dans l'un et dans l'autre, la création s'opère dans le même ordre et dans le même laps de temps [3]. Il est évident qu'un pareil accord n'est pas dû au hasard seul et que, sans aller jusqu'à supposer un plagiat, on est forcé d'admettre que tous ces mythes ont un fond commun sur lequel chaque peuple a brodé selon son propre génie et selon les circonstances différentes de temps et de lieux. Les deux mythes hébreux se distinguent entre tous par la clarté des idées et la beauté de la forme ; seulement il ne faut pas y chercher, plus que dans ceux des autres peuples de l'antiquité, une vérité révélée dans chaque phrase, dans chaque mot. Nous ne pouvons y voir que des rêves poétiques d'anciens sages, d'admirables essais de la raison humaine sortant de l'enfance pour expliquer l'origine du monde, et sous l'enveloppe mythico-historique dont l'élohiste et le jéhoviste ont

[1] Sanchoniathonis fragmenta, p. 9-17.

[2] Berosi fragmenta, édit. Richter, p. 49.

[3] *Bundehesch*, trad. par Kleuker, p. 59 : Ormuzd, avec le concours des Amschaspands, créa d'abord le ciel, puis l'eau, la terre, les arbres, les animaux et enfin l'homme.

revêtu leurs conceptions, il nous est impossible de découvrir d'autres vérités religieuses que celles-ci : Dieu a donné à toutes les choses visibles leurs formes et leurs lois; tout ce qu'il a fait répond parfaitement au but qu'il se proposait; il a créé l'homme à son image et à sa ressemblance; il lui a insufflé son esprit et l'a établi roi sur toutes les créatures terrestres.

§ 95.

Dieu Providence.

Werdermann, Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und Freiheit, Leipz., 1793, in-8°. — *Christjernin*, An et quousque Providentia divina homines in actionibus liberis dirigat, adjuvet et determinet, Upsal, 1791, in-4°. — *Rothe*, Die Lehre von der Dreieinigkeit und der Vorsehung, Kopenhagen, 1836, in-8°.

Ce n'est pas seulement par la création que Dieu s'est manifesté dans le monde; il s'y manifeste encore en tant qu'il ne cesse d'agir pour le conserver et le régir. Les Hébreux étaient convaincus de cette vérité; à cet égard les preuves abondent [1]. Seulement ils ne s'élevèrent jamais jusqu'à l'idée de Dieu gouvernant l'univers par des lois générales et éternelles. Ils ne distinguaient donc pas suffisamment la Providence médiate, qui n'agit que par l'intermédiaire de ces lois, de la Providence immédiate qui intervient directement dans le monde. Ils s'arrêtèrent à cette dernière conception et, sans tenir compte des causes secondes, ils conti-

[1] Voyez, entre autres *Ps.* XXXVII, 5; — *Prov.* XVI, 1-9; — *Esaïe* XLV, 7; — *Amos* III, 6; une multitude de passages dans la Genèse, tout le livre de Job, etc.

nuèrent dans cette période à faire tout remonter à la cause première ou à Dieu. C'est Dieu qui fait mourir et qui fait vivre (*I Samuel* II, 6), qui appauvrit et qui enrichit, qui élève et qui abaisse (*Ps.* LXXV, 8); c'est lui qui prépare leur nourriture à toutes les créatures (*Job* XXXIX, 3); c'est lui qui fixe le nombre des jours de l'homme (*Job* XIV, 5) et qui l'efface du livre de vie (*Exode* XXXII, 32). S'il tonne, c'est la voix de Dieu qui se fait entendre (*Job* XXXVII, 2-5; *Ps.* XXIX, 3-4); si le froid gèle les ruisseaux, c'est le souffle de Dieu qui les enchaîne (*Job* XXXVII, 10); s'il pleut ou s'il neige, c'est Dieu qui l'ordonne (*Job* XXXVII, 6). Sans doute, on peut ne voir là que des images poétiques que les Hébreux eux-mêmes ne prenaient pas à la lettre; mais au fond se trouve incontestablement l'idée que Dieu agit directement sur les phénomènes les plus ordinaires de la nature, et comme ils n'avaient pas conscience de l'immuabilité des lois qui la régissent [1], ils n'hésitaient pas à admettre qu'il peut se produire en dehors de ces lois des événements extraordinaires résultant de forces nouvelles créées exprès. De là la multitude des miracles ou de signes, אותות, σημεῖα, τέρατα, opérés soit parmi les hommes soit dans le monde extérieur durant cette période, et rapportés presque tous à l'action directe de Dieu ou de ses envoyés [2]. Les plus célèbres de ces miracles sont ceux que Moïse opéra pour délivrer son peuple de l'oppression égyptienne; mais sans aucun doute, le plus incroyable, celui qui prouve le

[1] Ce qui le prouve, c'est qu'ils croyaient qu'un repentir sincère ou une prière fervente pouvait suspendre ces lois.

[2] Voir notamment *Exode* IV, 6-7; VII, 10 et suiv.; X, 2 et suiv.; XIV, 19 et suiv.; *Nombres* XVI, 28-33; *I Samuel* V, 6; VI, 19; *I Rois* XVII, 9-16, 19-22; XVIII, 36-38; *II Rois* I, 10, 12; II, 1-11, 13-24; IV, 1-7, 8-37, 38-41, 42-44; VI, 5-7; XIX, 35, etc., etc.

plus clairement jusqu'à quel point les Hébreux étaient ignorants des lois de la nature, c'est celui que le prophète Ésaïe doit avoir opéré au lit d'Ézéchias, à cette seule fin de tranquilliser trois jours plus tôt un des favoris de la théocratie (*II Rois* xx, 1-11). Pour que l'ombre reculât subitement de dix degrés sur un cadran solaire, il ne faudrait pas seulement que la terre s'arrêtât dans son mouvement de rotation sur son axe; il faudrait qu'elle rétrogradât en un clin d'œil de 250 lieues, et pas un édifice ne resterait debout sur sa surface, pas un homme ne resterait en vie. Tout ce que l'on peut dire en faveur de ces mythes ou de ces légendes qui abondent aussi dans les historiens anciens [1], c'est que les écrivains hébreux, grâce à l'esprit religieux de leur nation, envisagent presque toujours ces faits miraculeux à un point de vue moral et rattachent au dogme de la Providence celui de la rémunération; malheureusement, comme les Israélites durant cette période ne franchirent jamais les limites étroites du matériel, du terrestre, la doctrine de la rémunération prit chez eux un cachet théocratico-particulariste, en ce sens que non-seulement les peuples étrangers sont présentés dans les livres saints de l'hébraïsme comme récompensés ou punis selon les rapports plus ou moins amicaux qu'ils entretenaient avec le peuple de Dieu; mais que pour eux les mots de piété et de bonheur, d'impiété et de malheur sont absolument corrélatifs [2], en dépit de l'expérience journalière, qui ne prouve que trop que la piété n'est pas toujours en rai-

[1] Voy. entre autres *Tite-Live*, Historiarum libri qui supersunt, Paris, 1735-39, 4 vol. in-4°, lib. xxiv, c. 10, 44; xxv, c. 7; xxvii, c. 11; xxxiii, 1.

[2] Voyez, par ex., *Ps.* xxxvii, 25; *Prov.* iii, 9-10, et surtout les entretiens de Job avec ses amis.

son directe avec le bonheur; que l'homme vertueux tombe souvent dans l'infortune, tandis que le méchant prospère. Expliquer cette anomalie est la tâche de la théodicée; mais la théodicée n'a jamais joué qu'un rôle très-secondaire dans la théologie hébraïque. La problème est, en effet difficile. Quelques esprits éclairés osèrent pourtant l'aborder; mais désespérant de le résoudre, les uns tombèrent dans le scepticisme (*Ésaïe* v, 18-20); d'autres se consolèrent dans leur impuissance par la pensée que la mort des méchants devait être aussi douloureuse, aussi terrible que celle du juste était douce et sereine (*Ps.* XXXVII, 2, 9, 10, 20, 38; *Prov.* XI, 7, 10); qu'en fin de compte, le bonheur du méchant est de peu de durée (*Ps.* XXXVII, 35-36; *Prov.* XII, 7; XIV, 11), et que, s'ils ne sont pas punis eux-mêmes, leurs descendants porteront la peine de leurs péchés, opinion qui fut combattue, surtout par le prophète Ézéchiel (*Ézéch.* XVIII, 2 et suiv.; XXXIII, 10-20). Mais le plus grand nombre, sans essayer de sonder l'insondable problème et sans réfléchir que Dieu, être parfait, ne peut être l'auteur du mal, restèrent fidèles à l'opinion ancienne, que tout ce qui arrive dans le monde est soumis au gouvernement de Dieu, que tout vient de lui, le bien comme le mal, la joie comme la souffrance (*Exode* VII, 17-21; VIII, 2-6, 16-17, 21-24; IX, 3-6, etc.; *I Samuel* XXV, 38; *II Samuel* VI, 6-7; XXIV, 15; *Ps.* LXXVIII, 43-51; *Amos* III, 6; *Lamentat.* III, 38, etc., etc.); et, qu'on ne l'oublie pas, ce n'est pas seulement le bien et le mal physiques qui sont directement rapportés à Dieu. C'est Jéhovah qui endurcit le cœur de Pharaon (*Exode* IV, 21; VII, 3 et suiv.; XIV, 4); c'est lui qui sème la discorde parmi le peuple de Sichem (*Juges* IX, 23), c'est lui qui pousse David à faire faire le recensement du peuple, mesure louable d'ailleurs et dont

Moïse lui avait donné l'exemple, mais que néanmoins il désapprouve ensuite et punit (*II Samuel* XXIV, 1, 10 et suiv.) ; c'est lui qui envoie un esprit de mensonge parmi les prophètes du peuple d'Israël (*I Rois* XXII, 21 et suiv.) ; c'est encore lui qui ferme les oreilles du peuple de Jérusalem à la prédication d'Ésaïe (*Esaïe* VI, 10) ; c'est lui enfin qui a fait l'impie pour le jour du malheur (*Prov.* XVI, 4). Il semble donc que les Hébreux réduisaient à peu de chose la liberté des facultés intellectuelles et morales de l'âme humaine; qu'ils la sacrifiaient à peu près complétement à la Providence, sans s'inquiéter s'ils anéantissaient ainsi la responsabilité de l'homme et par conséquent la vertu. Il est vrai qu'il n'est pas clairement expliqué, dans les documents de l'hébraïsme, si Dieu exerce sur la volonté humaine une influence décisive, déterminante au point d'en faire un instrument passif ou s'il se contente de lui imprimer une direction respectant son libre arbitre et se contentant de combiner ses déterminations volitives avec les plans de la sagesse infinie; car si dans un passage des Proverbes, il est dit qu'il tient dans sa main le cœur des rois et l'incline où il veut (*Prov.* XXI, 1), dans un autre (*Prov.* XVI, 9), il est affirmé que c'est l'homme qui se trace sa voie en son cœur et que c'est l'Éternel qui dirige sa marche. Il est évident cependant que les Hébreux n'eurent pas des idées bien nettes sur l'accord de la Providence avec la liberté de l'homme durant toute cette période, en sorte que le seul progrès que leurs sages semblent avoir fait faire à la théodicée jusqu'à l'exil, c'est d'avoir présenté quelquefois, dans les Proverbes, par exemple (*Prov.* III, 11-12) et surtout dans Job (*Voy.* § 21), les misères de la vie humaine comme des épreuves envoyées de Dieu, et par conséquent le mal non plus exclusivement

comme un châtiment, mais comme un moyen de perfectionnement, seule solution possible de l'insondable problème.

§ 96.

Esprits célestes.

Schulthess, Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst, Zurich, 1833, in-8°.

Les Hébreux divisaient l'univers entier en deux parties : le ciel et la terre. La terre étant habitée par des êtres raisonnables, ils en avaient conclu que le ciel, qu'ils se représentaient, nous l'avons déjà dit, comme une voûte solide à laquelle étaient suspendus les astres, devait l'être également et ils supposaient que ses habitants, plus rapprochés de Dieu que l'homme, devaient être aussi dans des relations plus directes avec lui. Ce monde suprasensible admis, n'était-il pas naturel, c'est-à-dire conforme au besoin de savoir inné en nous, qu'ils voulussent le connaître et le décrire, et qu'à défaut de la raison qui ne peut soulever le voile impénétrable qui le cache à nos yeux et à notre intelligence, ils s'élançassent sur les ailes de l'imagination dans un monde fantastique? C'est ce qu'ils firent en effet, à l'instar de tous les peuples. Ils se représentaient donc ses habitants, tantôt comme de sages conseillers, formant le divan de Jéhovah et délibérant avec lui sur les affaires de la terre (*Gen.* I, 26; *Job* I, 6; II, 1; *Ps.* LXXXIX, 8); tantôt comme une armée céleste, composée de puissants guerriers montés sur des chars et des chevaux (*Gen.* XXXII, 1-2;

II Rois VI, 17); mais plus souvent, surtout dans les âges plus modernes, comme les messagers de Jéhovah. Dans le premier cas, ils sont désignés soit sous le nom d'Élohim, אֱלֹהִים, ou bien de Fils des Élohim, בְּנֵי אֱלֹהִים (*Job* I, 6; II. 1)[1], nom que l'on trouve appliqué aussi à ces êtres célestes qui eurent avec les filles des hommes (*Gen.* VI, 2, 4) des liaisons d'amour dont naquirent les Géants, נְפִילִים[2], à ce que raconte la Genèse; soit sous le nom de saints, קְדֹשִׁים, ἅγιοι, qui se rencontre pour la première fois dans le psaume LXXXIX, 6, 8, mais qui devint de plus en plus usité (*Job* V, 1; XV, 15; *Zacharie* XIV, 5) jusqu'à ce qu'il finît par prédominer dans la période suivante. Mais quelle idée les Hébreux se faisaient-ils de ces Élohim, depuis que Moïse avait proclamé le principe du monothéisme? Il est difficile de le dire. L'opinion la plus probable est que ces êtres supérieurs n'étaient pas autre chose que les dieux de la mythologie hébraïque rabaissés au rang de demi-dieux ou de simples génies planétaires par le mosaïsme.

Ce qui tend à confirmer cette hypothèse, c'est ce nom d'armée céleste que les écrivains hébreux leur donnent aussi quelquefois (*Josué* V, 14; *I Rois* XXII, 19), et qui leur est commun avec les corps célestes (*Deutér.* IV, 19; XVII. 3). On sait en effet que l'antiquité se figurait les astres comme des êtres animés, et les Hébreux partageaient sans aucun doute ce sentiment, puisque dans la Genèse, la création du

[1] בְּנֵי אֵלִים dans le *Ps.* LXXXIX, 7.

[2] Les Titans de la Grèce, les Adityas de l'Inde sont également fils du ciel et de la terre. Tous les peuples ont cru à l'existence de géants dans une haute antiquité. Quoique la Bible n'en dise rien, c'est probablement de ces Nephilim que descendaient les Rephaïm, les Émim, les Zamsumim, les Anakim, races de haute stature qui habitaient au sud et à l'est du pays de Canaan vers le temps de la conquête (*Deutér.* II, 10-20).

monde animé commence par le soleil, la lune et les étoiles; et que Job attribue même aux sphères célestes des sensations de joie. Souvent même ils ne distinguaient pas la planète du génie qui l'animait. C'est ce qui explique pourquoi dans l'Ancien Testament il n'est question que de la création de l'armée des cieux (*Gen.* II, 1 ; *Ps.* XXXIII, 6), jamais de celle des anges évidemment compris dans cette armée, et pourquoi la Loi mosaïque ne défend pas l'adoration des anges ; cette défense était implicitement contenue dans la proscription de l'astrolâtrie (*Deut.* IV, 19; XVII, 3).

Cependant à mesure que le monothéisme s'affermit dans les croyances religieuses des Hébreux, ces expressions d'Élohim, encore employées par David (*Ps.* VIII, 6) et d'armée des cieux, qui rappellent l'ancien sabéisme des Israélites nomades, disparurent de plus en plus de la langue écrite, et les anges descendirent au rang de simples messagers de Jéhovah, מַלְאָכִים, ἄγγελοι. C'est en cette qualité qu'ils se tiennent devant le trône de Dieu pour recevoir et exécuter ses ordres. Cependant la conception de la personnalité des anges ne se développa que lentement pendant cette période [1]. Dans les plus anciens documents de l'hébraïsme, dans le livre des Juges et dans l'Exode, la distinction entre Dieu et ses anges n'est guère plus précise que dans les mythes de la Genèse. Dans *Exode* III, 2, c'est l'ange de Jéhovah qui apparaît à Moïse dans un buisson, et deux versets plus bas, c'est Jéhovah lui-même qui lui parle du milieu de ce même buisson. D'après *Exode*, XIII, 21, c'est Jéhovah qui marche devant son peuple dans une colonne de feu; tandis

[1] *Stahl*, Ueber die Erscheinungen Jehova's und seiner Engel im Alten Testament, dans la Bibliothek für biblische Literatur d'*Eichhorn*, Leipz., 1787-1801, 10 vol in-8°, t. VII, p. 156.

que d'après *Exode* xiv, 19, c'est son ange. Dans *Juges* ii, 1, l'ange de Jéhovah parle exactement comme aurait parlé Jéhovah lui-même : il a fait monter les Hébreux de l'Égypte et a conclu avec eux une alliance. De même, dans *Juges* vi, 11, c'est l'ange de Jéhovah qui se montre à Gédéon sous le chêne d'Hophra ; mais dès le verset 14, le messager divin devient l'Éternel lui-même. La même confusion se fait remarquer dans tout le livre, notamment *Juges* vi, 22-23 ; xiii, 13-22. Dans les écrits moins anciens, où les anges sont toujours présentés comme des êtres subordonnés à Jéhovah et où leur individualité est caractérisée d'une manière plus précise, il reste pourtant encore quelque chose de vague, d'indéterminé, qui porte à croire que les poètes hébreux se les figuraient moins comme des personnes ou des sujets que comme des forces naturelles au service de la Divinité. Ce n'est pas le cas, il est vrai, pour les angélophanies, qui, très-nombreuses dans les mythes de la Genèse, deviennent de plus en plus rares durant cette période, et finissent par disparaître entièrement dans Esdras et dans Néhémie ; mais pour reparaître en assez grand nombre dans les écrits postérieurs à l'exil. Dans leurs apparitions sur la terre, les anges se montrent généralement avec tous les caractères d'une personne, douée même de facultés supérieures. Cette supériorité, déjà reconnue chez les Élohim [1], était généralement admise, même par le peuple, comme le prouvent certaines locutions proverbiales [2] ; cependant, loin de les croire égaux en perfections à Dieu (*Job* iv, 10 ; xv, 15) ; on les tenait pour à peine supérieurs aux hommes (*Ps.* viii, 6), auxquels ils ressemblaient d'ailleurs par leurs corps. Les

[1] *Genèse* iii, 5 : Vous serez comme des dieux connaissant le bien et le mal.
[2] Voy. *I Samuel* xxix, 9 ; *II Sam.* xiv, 17, 20 ; xix, 27.

Hébreux, en effet, ne se figuraient pas les anges comme des êtres purement spirituels ; le mot d'Esprits ne leur est même jamais appliqué dans les documents de l'hébraïsme [1]. Dans les angélophanies, ils apparaissent toujours sous une forme corporelle, visible (*Nombres* xxii, 31 ; *Juges* xiii, 3-6 ; *II Samuel* xxiv, 17) ; seulement on ne les voit plus, comme dans la Genèse, boire et manger avec les hommes (*Gen.* xviii, 8) ; il est dit, au contraire, dans le livre des Juges, qu'ils ne prennent point plaisir à une nourriture terrestre (*Juges* xiii, 15-16). Il est donc très-vraisemblable que les Hébreux étaient déjà arrivés dans cette période à concevoir les anges comme composés, ainsi que l'homme, d'un esprit et d'un corps, mais d'un corps subtil, igné, étincelant, dont l'aspect des corps célestes pouvait leur donner l'idée. L'hébraïsme du reste ne connaît aucun nom particulier d'ange, et nulle part dans ses monuments on ne trouve trace d'un culte public qui aurait été rendu à ces messagers divins, bien que l'idée d'anges protecteurs ne lui ait pas été complètement étrangère (*Ps.* xci, 11-12 ; *Exode* xxiii, 20 ; xxxiii, 2 ; *Nomb.* xx, 16 ; *Job* xxxiii, 23). Rien n'indique non plus d'une manière certaine qu'il ait reconnu entre les anges une hiérarchie quelconque, quoiqu'il fût assez naturel qu'on leur donnât des chefs dès l'instant qu'on les comparait à une armée nombreuse (*Josué* v, 14). C'est ce qui paraît avoir eu lieu de bonne heure ; mais est-il vrai, comme l'affirmèrent plus tard les rabbins juifs, que les Chérubins et les Séraphins étaient au nombre de ces chefs ? Il n'est pas même certain que

[1] Dans *I Rois* xxii, 21, cf. *II Chron.* xviii, 20, le mot הָרוּחַ désigne, non pas un ange, mais la personnification de l'Esprit de Dieu qui agit dans les prophètes.

les Hébreux aient placé les premiers au rang des anges [1].

La première fois que le mot de chérubin, כְּרוּב, se présente dans la Bible, c'est dans *Gen.* III, 24. Armé d'une épée flamboyante, un être qui porte ce nom est placé à l'entrée de l'Éden pour en défendre l'abord. Dans l'âge patriarcal, le chérubin ne reparaît plus. Comment expliquer ce silence ? Ne faut-il pas en conclure que l'idée de cet être fantastique était d'abord inconnue à la tribu des Abrahamides, que c'était un emprunt fait à l'étranger, un animal analogue au sphinx égyptien ou au griffon, γρύψ, que les Orientaux s'imaginent garder sur le mont Kaf les trésors du paradis, et transporté par le jéhoviste dans la symbolique hébraïque [2] ? Plus tard, sont mentionnés dans l'Exode deux כְּרוּבִים, statues ailées qui couvrent l'arche d'alliance (*Exode* XXV, 18-20 ; XXXVII, 7 et suiv.), tandis que d'autres, brodés sur les tentures et le rideau, servent d'ornements au sanctuaire (*Exode* XXVI, 1 et suiv. ; XXXVI, 8, 35). Nous retrouvons les mêmes animaux ailés dans le temple de Salomon, seulement dans des proportions colossales, et comme ornements architechtoniques (*I Rois* VI, 23 et suiv. ; VII, 29). Jéhovah était censé trôner entre eux sur l'arche (*Exode* XXV, 22 ; *I Samuel* IV, 4 ; *II Samuel* VI, 2 ; *II Rois* XIX, 15) ; de là cette grandiose image du psalmiste : Il était monté sur le chérubin et volait, et il planait sur les ailes du vent (*Ps.* XVIII, 11). Cependant jusqu'à la fin de cette période, nous ne voyons pas que les poètes hébreux aient donné aux chérubins une forme déterminée. Tout au plus pourrait-on conclure d'Ézéchiel X, 14 comparé

[1] *Kaiser*, De Cherubis mosaïcis, humani generis mundique ætatum symbolis ac geniis, Erlang., 1827, 2 part. in-8°. — *Züllig*, Der Cherubim-Wagen, Heidelb., 1832, in-8°. — *Hendewerk*, De Seraphim et Cherubim in Bibliis non diversis, Regiomont., 1837, in-8°.

[2] *Spencer*, De legibus hebraeorum ritualibus, lib. III, diss. V, Tübing., 1732, in-fol.

avec Ézéchiel I, 10, qu'ils avaient la face du taureau, symbole de la force, et des ailes, symbole de la vélocité. S'il y a quelque chose de vrai dans cette hypothèse, il faut reconnaître que le type du chérubin changea complétement après l'exil. Ezéchiel leur donne quatre faces : celles d'un homme, d'un lion, d'un aigle et d'un taureau, substituant ainsi au type primitif, apparemment d'origine égyptienne, un type nouveau dont l'idée avait pu lui être suggérée par la vue des animaux à quatre faces qui décoraient le temple de Bélus, au rapport de Bérose [1]. A ces quatre faces, l'imagination ardente du prophète n'ajoute pas moins de quatre ailes et un corps tout couvert d'yeux (*Ézéchiel* I, 6; X, 12). Plus tard, le même prophète réduit à deux le nombre des faces des chérubins placés dans son temple idéal (*Ézéch.* XLI, 19); si l'on ajoute à ces passages *Ézéchiel* XXVIII, 14, où il est fait allusion au chérubin de l'Éden, on aura tout ce que les documents de l'hébraïsme nous racontent sur ces êtres fabuleux et on doit avouer qu'ils nous apprennent peu de chose. On ne saurait, pour s'en former une idée moins vague, en appeler à l'étymologie, qui est trop incertaine pour jeter une vive lumière sur cet obscur sujet. Tout ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est que nulle part les chérubins ne sont caractérisés comme des intelligences célestes. Ce sont simplement des êtres symboliques ou des hiéroglyphes créés par l'imagination du peuple hébreu qui tenait l'homme, le lion, l'aigle et le taureau pour les plus nobles des créatures. En plaçant le trône de Jéhovah sur ces animaux étranges, aux formes toujours indécises, les poètes et les prophètes entendaient seulement symboliser

[1] Voyez la Chronographia de Syncelle dans les Scriptores historiæ byzantinæ, édit. de Paris, t. V, p. 29.

cette idée religieuse, que les forces les plus puissantes de la nature sont aux ordres de Jéhovah.

Il n'est guère moins difficile de déterminer la nature des séraphins d'après ce que nous disent d'eux les documents de l'hébraïsme. Le nom de שְׂרָפִים s'y rencontre une seule fois, dans la vision d'Ésaïe (*Ésaïe* VI, 1-7). Le prophète leur donne six ailes, dont quatre voilent leur corps et deux leur servent à voler ; une voix humaine, des pieds et vraisemblablement des mains. Ils entourent le trône de Dieu, célèbrent ses louanges, exécutent ses ordres, agissent, en un mot, comme des personnes vivantes. Mais pouvons-nous conclure de là que les séraphins étaient des êtres réels, et non pas seulement des créations poétiques ou symboliques, comme les chérubins? La première hypothèse est la plus probable; seulement il s'agit dans ce cas de savoir s'ils étaient véritablement tenus pour des anges à forme humaine ou bien pour des êtres surnaturels, des espèces de dragons à tête de céraste, restes du fétichisme primitif. L'étymologie semble venir à l'appui de cette dernière opinion. Le mot de séraphin se rencontre en effet encore quatre fois dans l'Ancien Testament (*Deutér.* VIII, 15 ; *Nombr.* XXI, 6 et *Ésaïe* XIV, 29 ; XXX, 6) et toujours appliqué à une espèce de serpent venimeux qu'on croyait ailé, le céraste. Cependant, comme il serait assez singulier que le séraphin eût tiré son nom de la forme seule de sa tête, il serait peut-être plus sûr de s'en tenir à la signification de la racine שָׂרַף, brûler, et de traduire ce mot comme les rabbins par être igné, ange de feu.

De ce qui précède, il résulte clairement que les notions des Hébreux sur les intelligences célestes étaient encore très-vagues, quelquefois contradictoires. De même qu'ils

confondaient assez souvent Dieu et ses anges, ils n'en étaient point encore arrivés avant l'exil à établir une distinction nette et précise entre les bons et les mauvais anges. Il est vrai que, dès le VII[e] siècle, le nom de Satan se rencontre dans le livre de Job; mais il ne nous y est pas représenté comme un être méchant par essence; s'il persécute Job, c'est avec la permission, sinon par l'ordre de Dieu. De même dans les autres livres de l'hébraïsme, partout où il est parlé d'esprits malfaisants qui sèment sur la terre les maladies, les désastres et la mort, ces esprits nous sont toujours présentés comme des anges vengeurs, qui descendent du ciel où ils habitent et où ils assistent au conseil de Jéhovah, pour exécuter les volontés de leur maître. Ainsi c'est Dieu qui envoie un mauvais esprit en Saül (*I Samuel* XVI, 14; XIX, 9); c'est lui qui permet à un esprit de mensonge d'inspirer les prophètes d'Achab (*I Rois* XXII, 20-23); et la peste qui ravage Jérusalem est son ange (*II Samuel* XXIV, 16-17), comme celle qui détruit l'armée assyrienne est son messager (*Ésaïe* XXXVII, 36). Le prophète Amos lui-même, fidèle au principe du monothéisme qui ramène tout à une cause unique, n'hésite pas à faire remonter le mal à Dieu (*Amos* III, 6), sans paraître seulement se douter que cette doctrine est inconciliable avec les attributs divins de la bonté et de la justice. Un seul fragment du Lévitique[1] semble contredire notre thèse sur la croyance populaire des Hébreux touchant les esprits malins. L'opposition que l'on y trouve établie entre Jéhovah et Azazel

[1] Nous ne parlons pas de *Deutér*. XXXII, 17, quoique le mot hébreu שֵׁדִים soit traduit par démons dans Martin (*Ps*. CVI, 37). Ce mot signifie plutôt idoles, dieux étrangers, comme Martin le traduit lui-même dans le passage en question. On sait que les Hébreux identifiaient souvent les dieux étrangers avec leurs idoles, voy., par ex., *Deutér*. IV, 28.

(*Lévit.* XVI, 8, 10, 26) pourrait indiquer dans ce dernier en effet un être ennemi de Dieu, une espèce de Satan, peut-être le Typhon égyptien, qui habitait aussi le désert et qui n'était au fond que la personnification de l'ensemble des forces destructrices de la nature[1]. Mais cet exemple unique ne suffit pas pour autoriser à conclure que les Hébreux admettaient les démons dans leur système religieux, par la raison que cette doctrine ne peut se concilier avec le principe fondamental de l'hébraïsme. Probablement le Lévitique ne nous offre qu'un écho de l'opinion populaire, mais nullement religieuse, que les déserts servaient d'habitation à une foule de spectres et d'êtres fabuleux, comme les שְׂעִירִים; espèce de satyres (*Lévit.* XVII, 7; *Ésaïe* XIII, 21; XXXIV, 14) à qui les Hébreux sacrifiaient, et לִילִית, belle femme qui ressemblait aux lamies des Romains et aux goules des Arabes.

§ 97.

L'homme.

Oberthür, Biblische Anthropologie, Münster, 1807-1810, 4 vol. in-8°. — *Carus*, Geschichte der Psychologie der Hebräer, Leipzig, 1809, in-8°. — *Beck*, Umriss der biblischen Seelenlehre, Stuttgard, 1843, in-8°.

Nous venons de voir qu'avant l'exil, les Hébreux avaient fait si peu de progrès dans la réflexion philosophique, que, loin de les résoudre, ils avaient à peine posé les plus importants problèmes de l'anthropologie, ceux de l'origine du mal,

[1] *Baumgarten-Crusius*, Biblische Theologie, p. 292.

de la Providence, de la liberté humaine, de la prescience divine ou du destin ; nous allons montrer qu'ils n'avaient qu'une idée très-confuse de la double nature de l'homme et aucune idée arrêtée sur l'immortalité de l'âme et la résurrection. La distinction entre l'âme pensante et l'âme physiologique leur était si complétement étrangère, qu'ils n'avaient pas même de mots pour rendre le verbe *réfléchir*, et comme ils rattachaient la notion de l'âme à celle de la respiration ou de la vie, ils plaçaient le siége de la vie dans le sang (*Genèse* IX, 4; *Lévitique* XVII, 11, 14; *Deutér.* XII, 23), et celui des facultés de l'âme dans la poitrine ou le cœur, centre du mouvement du sang. Pour eux, l'âme, qu'ils l'appellent נֶפֶשׁ, נְשָׁמָה ou רוּחַ, n'était pas le principe pensant, immatériel, qui constitue le *moi* ; c'était le principe vital, le souffle vital, que le Créateur a soufflé dans les narines d'Adam, qu'il reprend quand il lui plaît, et qui n'est pas même le privilége exclusif de l'homme (*Genèse* I, 20). Ce ne fut que beaucoup plus tard, comme nous le verrons, que les Juifs distinguèrent le principe vital, néphesch ou psyché, du principe spirituel, rouach ou pneuma. Cependant les Hébreux se faisaient déjà une haute idée de l'âme, puisqu'ils la regardaient comme une émanation de Dieu, source de toute vie (*Genèse* II, 7); mais ils n'avaient que des idées vagues, ou plutôt des pressentiments sur sa pèrmanence après la mort. Ce fut pendant l'exil et sous l'influence du zoroastrisme, que le dogme de l'immortalité de l'âme trouva place dans leur système religieux. Ce dogme suppose, en effet, un degré de culture morale auquel les Hébreux ne surent pas s'élever par eux-mêmes. Tout au plus en étaient-ils arrivés, à l'époque de la ruine de Jérusalem par Nabuchodonosor, à l'idée d'une continuation de l'existence ter-

restre dans le scheol, שאול. Il est vrai que cette formule assez fréquente dans la Bible : *Être recueilli avec ses pères* (*Genèse* XXV, 8 ; XLIX, 33 ; *Deutér.* XXXII, 50) formule qui peut d'ailleurs n'être qu'un euphémisme, et se rapporter à la coutume patriarcale d'avoir des tombeaux de famille, et surtout ces paroles de Jacob affligé de la mort prétendue de Joseph : Je veux descendre avec mon deuil vers mon fils aux enfers (*Gen.* XXXVII, 35), semblent prouver que les anciens Hébreux admettaient une espèce de monde souterrain analogue à l'Amenthès des Égyptiens et à l'Orcus des Grecs, où les ombres se réunissaient après la mort. Mais il serait difficile de se faire, d'après ce passage et quelques autres, où il est aussi fait mention des enfers (*Gen.* XLIV, 29 ; *Nombres* XVI, 30, 33), une idée claire de leurs opinions sur le scheol durant la période mythique de leur histoire, et de dire, si même du temps de Moïse, ils croyaient à une continuation active et consciente de l'individualité pensante. Ce qui est certain, c'est qu'on ne trouve dans la législation du Pentateuque aucune trace de la croyance à l'immortalité de l'âme et à une rémunération dans une autre vie, lacune d'autant plus étonnante que Moïse aurait pu puiser dans son éducation égyptienne des notions plus claires sur ce dogme et qu'il semble qu'il aurait été de son devoir de faire partager à son peuple ses espérances eschatologiques. Ce ne fut qu'après l'exil que les Juifs firent de l'immortalité de l'âme une sanction de la vie terrestre [1]. Jusque-là, c'était dans ce monde qu'ils s'attendaient à recevoir la récompense de leurs vertus ou la punition de leurs vices [2]. Dans les li-

[1] *Hahn*, De spe immortalitatis sub V. T. gradatim exculta, Vrat., 1845, in-8°.
[2] Voyez, entre autres, *Exode* XX, 5, 6, 12; *Job* VIII, 13 et suiv.; XV, 20-35;

vres d'un âge postérieur, nous voyons la conception du scheol se développer avec la réflexion[1]. Dans le livre de Job et dans les Psaumes, le scheol nous est peint comme un lieu de ténèbres et de tristesse, un lieu de silence éternel *Job* x, 21-22; *Ps* vi, 6; xxx, 10; lxxxviii, 12) où descendront tous les vivants (*Job* xxx, 23) sans aucune distinction de grands ou de petits, de riches ou de pauvres, de bons ou de méchants (*Job* iii, 13-19), et sans espoir d'en sortir jamais (*Job* vii, 9; xiv, 7-12); car s'il est dit en certains passages que Dieu en rappelle (*I Samuel* ii, 6; *Osée* xiii, 14), c'est que le mot de scheol ou de sépulcre est synonyme dans ce cas de dangers mortels. Quelquefois les poètes le personnifient et le représentent comme un chasseur armé de filets et de rets (*Job* xviii, 14; *Ps.* xviii, 6; *Ésaïe* v, 14). Les habitants de ce sombre séjour, les Rephaïm, רְפָאִים, n'ont, comme leur nom l'indique[2], qu'une ombre de vie, sans activité, sans joie, sans bonheur, qui n'était pourtant pas le néant; car le néant révolte tous les instincts de la nature humaine à tel point qu'on ne connaît aucun peuple, pas même les bouddhistes[3], quoi qu'on en dise, qui croie à l'anéantissement complet de notre âme. C'étaient vraisemblablement, comme chez les Grecs[4], des fantômes ou de vaines images formées d'une matière raffinée, déliée, subtile, comme l'air, et offrant l'apparence de ceux qui n'étaient plus; mais n'ayant qu'une existence semblable à un rêve.

xviii, 5-21; xx, 4 et suiv.: *Proverbes* iii, 1-10, 16-17, 32-35; iv, 18-19; x, 3, 6, 9, 16, 17, 24, 25, 27; xi, 3-8; *Psaume* xci *passim*.

[1] *Meyer*, De notione Orci apud Hebræos cum exegesi locorum huc pertinentium, Lubeck, 1793, in-8°.

[2] רָפָה, être faible, débile.

[3] *Obry*, Du Nirvana bouddhique, Paris, 1863, in-8°.

[4] *Homère*, Odyssée, trad. Lebrun, p. 467.

Toutefois elles ne sont pas absolument impassibles. Déjà Job xxvi, 4, nous les montre tremblant devant l'Éternel, et plus tard, dans les temps de l'exil, nous voyons le scheol s'animer tout à fait. Lorsque le roi de Babylone y descend, les ombres le poursuivent de leurs railleries (*Ésaie* xiv, 9 et suiv.) et dans *Ézéchiel* xxxii, 21, le prophète nous les montre s'entretenant de la chute de Pharaon. Dès ce moment, le scheol offre avec l'Orcus d'Homère une frappante analogie. Les morts y vivent, agissent, se meuvent, se souviennent; seulement le mérite moral de leur vie passée ne paraît encore influer en rien sur leur sort; bons et méchants y sont confondus. Depuis longtemps, les Hébreux croyaient qu'on pouvait évoquer les morts par la nécromancie, art qui continua à être pratiqué, malgré les défenses du Deutéronome (xviii, 11), à l'exemple de la pythonisse d'Endor, qui, par le procédé de l'engastrymisme, fit entendre à Saül la voix de Samuel (*I Samuel* xxviii, 11), voix faible sans doute et voilée comme il convenait à une ombre. Mais nulle part, dans les écrits antérieurs à l'exil, il n'est question d'une résurrection des morts. C'est seulement dans les livres des Rois, composés, comme nous l'avons dit, après la déportation, que l'on trouva des légendes où des prophètes rappellent des morts à la vie (*I Rois* xvii, 17-23; *II Rois* iv, 8-37; xiii, 21). Il est donc évident que, dès cette époque, le dogme de la résurrection commençait à s'établir dans les croyances populaires, et les psaumes xvii, 5; lxxiii, 24 nous montrent qu'à côté de cette croyance se soutenait une opinion plus ancienne, celle d'un état de béatitude dans le ciel pour les Hénoch et les Élie[1]. Ces

[1] *Genèse* v, 24 : Hénoch disparut, parce que Dieu le prit. — *II Rois* ii, 11 : Élie s'éleva dans l'ouragan vers le ciel.

germes se développèrent plus tard dans le judaïsme; mais, durant toute la période de l'hébraïsme, on peut affirmer qu'il ne se rencontre pas une seule preuve certaine que les dogmes d'une vie future et d'un jugement dernier aient fait partie de la religion [1]. De là le désespoir qui s'emparait des mourants; de là la nature toute matérielle des récompenses que les Hébreux attendaient de leur piété. Elles consistent toujours en une longue vie et une nombreuse postérité, dans la santé et la fécondité de la terre, dans la paisible possession du pays et la victoire sur leurs ennemis. Jamais dans les livres canoniques de l'Ancien Testament rédigés avant l'exil, il n'est question de biens spirituels et moraux; on n'y trouve pas trace d'une rémunération morale dans une autre vie; les jugements de Dieu s'exécutaient dans celle-ci.

§ 98.

L'image de Dieu.

Herder, Die Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, Riga, 1774-86, 2 vol. in-4°. — *Körner*, De imagine divinâ, Viteb., 1768, in-4°. — *Schott*, De cognatione hominis cum Deo, Iena, 1812, in-8°. — *Thoden van Velzen*, De hominis cum Deo similitudine, Groning., 1835, 2 part. in-8°.

Quoiqu'il ne crût pas à l'immortalité de l'âme, l'Hébreu, comme homme, n'en avait pas moins une haute idée de sa valeur personnelle. L'élohiste résume en deux mots les

[1] *Schmidt*, Entwurf einer Geschichte des Glaubens an Vergeltung, Auferstehung und Unsterblichkeit bey den Juden, dans la Bibliothek für Kritik und Exegese de *Schmidt* (Hadam., 1796-1803, 3 vol. in-8°), t. II, p. 512-536. — *Johannsen*, Veterum Hebræorum notiones de rebus post mortem futuris, Havn., 1826, in-8°. — *Œhler*, Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris, Stuttg., 1846, in-8°. — *Käuffer*, De notione biblicâ ζωῆς αἰωνίου, Leipz., 1839, in-8°.

dons particuliers qu'Adam avait reçus de son créateur : *Dieu*, dit-il, *créa l'homme à son image : à l'image de Dieu il le créa* (*Gen.* I, 27). Mais en quoi pouvait donc consister cette ressemblance ? Ce n'était certes pas, comme se le sont imaginé plus tard les théologiens, dans une intelligence et une sagesse plus parfaites, puisque la Genèse elle-même nous représente Adam et Ève comme de sauvages enfants de la nature, allant nus, vivant de fruits et de racines et vivant exempts des soucis du lendemain. Ce n'était même pas dans une supériorité morale exceptionnelle, puisque la dignité morale de l'homme repose sur sa conscience et que celle-ci n'était pas même éveillée chez les protoplastes, qui, selon le jéhoviste, n'acquirent la connaissance du bien et du mal qu'en mangeant à leur détriment du fruit défendu (*Gen.* III, 22). La Genèse ne veut-elle donc parler que de la domination sur les animaux (*Genèse* I, 26, cf. *Ps.* VIII, 6-7) ; n'entend-elle pas aussi une certaine ressemblance de formes ; car on sait que, par une disposition naturelle de son esprit, l'homme est porté à se réfléchir, pour ainsi dire, dans toutes ses conceptions, à ne voir partout que sa propre image, la plus belle et la plus noble qu'il connaisse ? Cette supposition est justifiée non-seulement par la signification attachée au mot *image* par l'élohiste lui-même dans ce passage (*Gen.* V, 3) : *Et Adam engendra un fils de sa ressemblance, à son image ;* mais aussi et surtout par les théophanies et les anthropomorphismes qui abondent dans les plus anciens documents du peuple hébreu, où d'ailleurs il n'est jamais question d'une ressemblance morale avec Dieu. Toutes les idées qu'ont émises plus tard à ce sujet les docteurs juifs ou chrétiens sont absolument étrangères à l'hébraïsme. Il est surtout impossible d'admettre que les Hébreux aient

23

cru que cette image avait été effacée par la chute, si l'on s'en tient aux témoignages de leurs écrivains antérieurs à l'exil. L'élohiste, qui seul parle de l'image de Dieu en l'homme, dit positivement qu'elle subsiste dans les descendants d'Adam (*Gen.* v, 3; IX, 6), ce qui est d'autant moins surprenant qu'il ignore la désobéissance des protoplastes, tandis que le jéhoviste, qui raconte la chute, ne parle pas du tout de l'image de Dieu et fait consister uniquement la prééminence de l'homme dans l'haleine de la vie, נִשְׁמַת חַיִּים, que Dieu souffla dans ses narines (*Gen.* II, 7). Mais, à son tour, qu'entendait-il par ces mots ? Ce n'était pas évidemment la vie proprement dite, la ***néphesch,*** que l'homme partage avec les animaux; mais plutôt l'énergie vitale qui prolongeait presque indéfiniment la durée de la vie humaine avant que Dieu la réduisît à 120 ans (*Gen.* VI, 3).

§ 99.

La chute de l'homme.

Schelling, Antiquissimi de prima malorum hominum origine philosophematis Gen. III explicandi tentamen, Tübing., 1792, in-4°. — *Schulthess,* Das Paradies, das irdische und überirdische, historische, mythische und mystische, Zürich, 1816, in-8°.

Après avoir créé l'homme dans un état d'innocence enfantine[1], raconte le jéhoviste, Jéhovah lui donna pour demeure un jardin qu'il avait planté lui-même en Éden vers l'Orient, dans une contrée, où les quatre fleuves prin-

[1] Par la formule *distinguer le bien du mal,* l'hébreu désigne toujours l'âge où la raison s'éveille. Voy. *Deutér.* I, 39; *Ésaïe* VII, 15, et comp. *Odyssée* XVIII, v. 228. Οἶδα ἕκαστα, ἐσθλά τε καὶ χέρεια, πάρος δ' ἔτι νήπιος.

cipaux de l'Asie occidentale, le Pison, le Gihon, le Hiddekel et le Phrath, avaient leur commune origine, circonstance qui seule aurait dû suffire pour faire reconnaître le caractère mythique de ce récit; puisque ces fleuves ne sont pas les quatre bras d'un même fleuve, mais qu'ils ont en réalité des sources très-éloignées l'une de l'autre. Les théologiens se seraient évité ainsi la peine d'imaginer une foule d'hypothèses toutes plus inadmissibles les unes que les autres sur la situation du paradis terrestre. La supposition la plus probable est qu'il faut chercher l'Éden dans l'Arménie, contrée à laquelle se rapportent les plus anciens souvenirs des Abrahamides. Le Gihon serait alors l'Araxe ou le Cyrus; et le Pison, le Phase, qui traverse le pays de Havila ou la Colchide, la terre classique de la toison d'or. Les deux autres fleuves répondraient au Tigre ou à l'Euphrate, qui n'appartiennent pas, il est vrai, au même système géographique, bien qu'ils prennent aussi leurs sources dans les montagnes de l'Arménie. La seule difficulté qu'offre cette hypothèse, c'est qu'elle identifie le pays de Cus avec l'Arménie majeure, tandis que, dans la Bible, ce nom désigne toujours, sauf *Genèse* X, 7, où il s'applique à l'Yémen, la région de l'Afrique au-dessous de Syène ou l'Éthiopie (*Sophonie* II, 12; *Amos* IX, 7; *Ézéchiel* XXIX, 10; *Job* XXVIII, 19). Cette difficulté disparaîtrait si l'on admettait que l'Éden n'est point une conception hébraïque, mais qu'il a été emprunté par les Israélites aux peuples voisins, comme tendent à le prouver non-seulement les étonnantes conformités qu'on remarque entre la géographie mythique des livres zends et celle de la Genèse; mais encore et surtout le silence gardé sur le paradis terrestre et le drame qui s'y passa par les autres livres de l'Ancien Testament, où les premiers chapitres de

la Genèse restent, pour ainsi dire, complétement isolés, au moins jusqu'à l'époque de l'exil.

Entre autres arbres, Jéhovah avait planté dans ce paradis deux arbres merveilleux, celui de la science du bien et du mal, science dont les Élohim étaient jaloux (*Genèse* II, 9; III, 5, 22), et celui de la vie, dont les fruits rendaient immortel (*Gen.* II, 9 ; III, 22). Par un ordre formel, il interdit aux protoplastes de manger du premier (*Gen.* II, 17), de peur qu'ils ne devinssent semblables aux Élohim (*Gen.* III, 5), c'est-à-dire qu'ils acquissent la conscience morale. Ainsi, dans la pensée du poète jéhoviste, l'homme devait rester dans l'ignorance du mal, et passer sa vie dans un état de simplicité enfantine (*Gen.* II, 25), sans souci, sans douleur, sans travail, au sein d'une nature féconde; mais cet âge d'or, rêve de tous les peuples, créé, embelli par l'imagination des poètes[1] s'évanouit bientôt. Ce fut une créature non moins merveilleuse que les deux arbres dont nous venons de parler, un serpent doué de la parole, qui fit déchoir nos premiers parents de leur innocence primitive. Si le serpent est choisi ici, plutôt que tout autre animal, pour jouer le rôle de tentateur, c'est qu'en Orient il passe pour le plus rusé des animaux et que le mythe voulait expliquer l'antipathie qu'il inspire à l'homme, peut-être aussi détourner le peuple du culte du serpent, qui occupait une grande place dans la symbolique égyptienne et qui avait trouvé accès à Jérusalem même (*II Rois* XVIII, 4). En provoquant la curiosité de la femme, en excitant son ambition, en calmant ses craintes, le serpent réussit à lui faire manger

[1] *Hésiode*, Theogonia, v. 521-579. — *Ovide*, *Metamorphos.*, lib. I, v. 90-112. — *Völcker*, Mythologie des Japetischen Geschlechts, oder der Sündenfall der Menschen nach griechischen Mythen, Giesen, 1824, in-8°.

du fruit fatal, et elle, à son tour, en donna à son mari. Aussitôt leurs yeux s'ouvrent, leur conscience morale s'éveille, la pudeur naît, le remords les tourmente et ils se cachent devant Dieu, avec qui ils avaient vécu jusque-là dans les meilleurs rapports. Pour châtier leur désobéissance, Dieu non-seulement les expulse du paradis, afin de les éloigner de l'arbre de vie, dont les fruits les auraient rendus immortels (*Gen.* III, 22), mais il condamne en outre le serpent à ramper sur la terre et à se nourrir de poussière; la femme à enfanter avec douleur et à devenir l'esclave de l'homme; l'homme enfin à tirer péniblement sa nourriture du sein de la terre. Le malheur de l'homme est irrémédiable; car une quatrième créature merveilleuse, un chérubin, est mis à l'entrée du paradis pour en défendre l'abord. Cependant Dieu n'abandonne pas entièrement les coupables; il leur fait des vêtements de peau pour les couvrir.

Jamais récit n'a porté plus distincts tous les caractères du mythe. Nous y voyons Dieu se promener dans l'Éden, chercher Adam, l'interroger, lui annoncer sa punition et lui faire même des habits de peau. Nous y trouvons un serpent qui parle, ce qui ne s'est jamais vu que dans les fables et dans les mythes, et qui est condamné à ramper, ce à quoi le condamnait déjà sa structure même, et à manger de la poussière, ce qu'il n'a jamais fait, si ce n'est dans l'imagination populaire. Dieu annonce, en outre, à la femme, comme son châtiment, qu'elle enfantera avec douleur, quand il était impossible qu'il en fût autrement, vu sa constitution physiologique et la sensibilité de ses nerfs. Enfin l'homme est assujetti aux fatigues du travail, comme si le travail était un châtiment et non un moyen de perfectionnement,

si ce n'est peut-être dans l'opinion des Orientaux. Enfin, les deux protoplastes sont condamnés à mourir. Mais la mort n'est-elle pas le sort commun de toutes les créatures, ce qui a un commencement devant nécessairement avoir une fin, et si Adam et Ève devaient échapper à cette loi, pourquoi, même dans l'Éden, leur défendre les fruits de l'arbre de vie?

On ne peut donc voir dans le récit du jéhoviste qu'un mythe destiné à expliquer l'origine du mal dans le monde. Ce qui le recommande surtout à l'attention, c'est sa haute antiquité; la simplicité des idées et du style semble indiquer en effet un des premiers efforts de la réflexion pour se rendre compte de la misère morale de l'humanité.

Mais s'il est aussi ancien, comment se fait-il que dans aucun des documents de l'hébraïsme il ne se rencontre pas la moindre allusion à Adam, à Ève ou au serpent qui la séduisit? On cite, il est vrai, *Osée* VI, 7, où on lit, dans le texte hébreu כְּאָדָם, que la moins inexacte de nos traductions françaises, celle de Perret-Gentil, traduit par *comme Adam*. Mais le contexte et la grammaire prouvent que le mot אָדָם n'est point ici un nom propre, et qu'il faut traduire : *comme l'homme*, c'est-à-dire à la manière des hommes. De ce silence pour le moins étrange, on a conclu que ce mythe était d'origine égyptienne ou bien qu'il avait été emprunté aux religions de l'Asie occidentale. On y remarque en effet une parenté frappante et pour le fond et pour la forme surtout avec le mythe de la chute dans la religion des anciens Perses, mythe où l'on retrouve l'arbre de la vie, sous le nom de Hom [1], et le serpent, symbole d'Ahriman,

[1] *Bun-Dehesch*, trad. de Kleuker, p. 105.

qui s'élance du ciel sur la terre pour séduire Meschiané [1]. Il est seulement difficile d'établir lequel des deux mythes est l'original. Tout ce que l'on peut affirmer avec certitude, c'est que dans sa forme actuelle, le mythe hébreu remonte à peine à la fin du règne de Salomon.

§ 100.

Le Péché.

Herbart, Gespräche über das Böse, Königsb., 1817, in-8°. — *Spicker*, Ueber das ursprungliche Böse im Menschen und dessen Erklärbarkeit und Heilung, Herborn, 1827, in-8°. — *Sigwart*, Das Problem des Bösen, Tübing., 1840, in 8°.

Nous avons déjà fait observer plus haut que l'auteur du fragment élohistique ne sait absolument rien de la chute d'Adam ni du résultat fatal qu'elle aurait eu pour ses descendants. Ce n'est pas à dire qu'il ne connaisse pas la corruption morale de l'immense majorité des hommes; car pour peu que nous rentrions en nous-mêmes, nous ne pouvons manquer d'être frappés de la lutte existant en nous entre ce que les théologiens ont appelé plus tard l'esprit et la chair. Aussitôt après le mythe de la création, il nous donne en effet une généalogie des descendants d'Adam jusqu'à Noé (*Gen.* v, 1-32), qui vécut déjà dans un temps de dépravation telle que les Élohim prirent la résolution d'ex-

[1] *Ibid*, p. 62. Ajoutons que selon le Bun-Dehesch, p. 118, Zoroastre naquit à Hedeenesch, mot qui, en pehlvi, signifie lieu de repos ou de délices, comme le mot Éden.

terminer le genre humain par un déluge [1] à l'exception du patriarche et de sa famille (*Gen.* VI, 9-22).

La tradition d'un déluge se retrouve chez tous les peuples. Ainsi dans les Vedas [2], le dieu du ciel, Indra, frappe de la foudre les nuages, assimilés à des démons qui voulaient le détrôner, les déchire et inonde la terre de la pluie qu'ils contiennent. Qui ne connaît le mythe grec du déluge de Deucalion [3], où ne manque pas même la colombe [4]? Dans le mythe chaldéen, nous voyons le roi Xisouthros construire une arche par ordre de Chronos, s'y réfugier avec ses enfants et ses amis, y recueillir un certain nombre d'animaux, envoyer à plusieurs reprises des oiseaux comme messagers et s'arrêter enfin sur les montagnes de l'Arménie où il dresse un autel, comme Noé le fit aussi [5]. Pour ne pas multiplier les exemples, ce qui serait facile, puisque des traditions analogues existent jusque chez les peuplades sauvages de l'Amérique et de l'Océanie [6], nous ne citerons plus que le Bun-Dehesch, où nous lisons que Taschter et les Izeds firent tant pleuvoir sur la terre que l'eau s'y éleva à la hauteur d'un homme et que tous les Kharfesters ou méchants périrent dans les flots [7]. Il est évident, quelle que soit d'ailleurs la rapidité avec laquelle les mythes

[1] *Buttmann*, Ueber den Mythus von der Sundfluth, 2e édit., Berlin, 1819, in-8°. — *Bopp*, Die Sundfluth, Berlin, 1829, in-8°.

[2] Ring-Veda, trad. par Langlois, t. I, p. 606. Cf. *Nève*, La tradition indienne du déluge dans sa forme la plus ancienne, Paris, 1851, in-8°.

[3] *Ovide*, Metamorphos., lib. I, v. 253 et suiv.

[4] *Plutarque*, Solert. anim. c. 13.

[5] *Eusèbe*. Chron. armen., I, 31 suiv., dans les Scriptorum veterum nova Collectio de A. Maio, t. VIII, part. I.

[6] *Ternaux-Compans*, Voyages, relations et mémoires sur l'Amérique, t. XII, p. 2. — *Humboldt*, Vues des Cordillières, t. I, p. 38, 87, 416; t. II, p. 14 et suiv. — *Schoolcraft*, Indian tribes of the United States, 2e part. p. 126. — *Rienzi*, L'Océanie, t. II, p. 337.

[7] *Bun-Dehesch*, trad. par Kleuker, p. 68.

s'échangent entre les peuples, et quoique la nature humaine, partout la même, doive partout aussi s'exprimer par des conceptions analogues, plus ou moins modifiées sans doute par les circonstances du temps et des lieux, il est évident que ces mythes contiennent un élément historique et conservent le souvenir de grands cataclysmes de la nature, de ces terribles déluges dont les ravages sont attestés non-seulement par les traditions de tous les peuples, mais par les dépôts erratiques que l'on rencontre dans les différentes contrées du globe, et qui renferment, à côté d'ossements d'animaux antédiluviens, d'informes produits de l'industrie humaine.

La Genèse nous a conservé sur le déluge deux mythes qui offrent d'assez notables différences. Nous avons déjà signalé (voy. § 6) la distinction entre les animaux purs et les animaux impurs, qui est inconnue au mythe élohistique; il nous suffira d'ajouter ici que, selon l'élohiste, le déluge commença le 17e jour du second mois (*Gen.* VII, 11), l'an 600 de la vie de Noé [1] (*Gen.* VIII, 14), tandis que, selon le jéhoviste, il commença la même année (*Gen.* VII, 6); mais le 7e jour, probablement du même mois [2].

Après être sorti de l'arche, Noé, raconte l'élohiste, conclut avec Dieu une alliance perpétuelle (*Gen.* IX, 1-17), dont l'arc-en-ciel, qui semble relier le ciel à la terre, devint

[1] Ainsi, d'après la chronologie biblique, le déluge universel aurait eu lieu l'an 1656 de la création du monde, c'est-à-dire 2348 ans av. J.-Ch. Or, dans son *Traité de l'astronomie indienne* (Paris, 1787, in-4°), le célèbre Bailly fait remonter à 3102 ans avant notre ère, les observations astronomiques des Indiens.

[2] Apparemment le mois de Boul ou octobre, le second de l'année civile des Hébreux. C'est en effet au mois de septembre que commence en Palestine la saison pluvieuse. — Nous avons déjà fait remarquer plus haut, voy. § 5, que la durée du déluge est calculée dans la Genèse d'après l'année solaire, quoique les Hébreux du temps de Moïse employassent l'année lunaire. Nous ajouterons ici que depuis Djemschid

le symbole. Dieu lui promet de multiplier ses descendants qui peupleront toute la terre (*Gen.* IX, 1) ; ils continueront à dominer sur les animaux (*Gen.* IX, 2) et à offrir l'image de Dieu, signe de leur origine céleste qui rendra leur vie sacrée (*Gen.* IX, 6) non-seulement à leurs semblables, mais aux bêtes elles-mêmes ; enfin il n'y aura plus de déluge, qui détruise les habitants de la terre (*Gen.* IX, 11). De son côté, Noé, au nom de la nouvelle race humaine, s'engage à ne pas manger du sang des animaux, dont il lui est, pour la première fois, permis de se nourrir (*Gen.* IX, 3-4 ; cf. I, 29-30).

Par ce résumé des idées de l'élohiste, on voit clairement qu'il ne sait rien d'un péché originel. Il en est tout autrement du jéhoviste qui, comme nous l'avons déjà dit, rapporte seul le mythe de la chute des protoplastes et qui y rattache, si même il ne l'en dérive pas, la corruption morale de l'humanité. Dès la première génération, les funestes conséquences de la désobéissance d'Adam se font sentir ; c'est au moins ce que notre diégète veut établir dans un mythe, auquel les aveugles partisans de l'inspiration de la

(1700 ans av. J.-Ch.), l'année persane était de 365 jours. Quant aux noms des mois hébreux, ils sont d'origine chaldéenne. En voici le tableau :

1 *Nisan* (*Néh.* II, 1), auparavant *Abib* (*Exode* XIII, 4), répondant à notre mois de.	*Mars.*
2 *Hijar*, auparavant *Ziv* (*I Rois* VI, 1).	*Avril.*
3 *Sivan* (*Esth.* VIII, 9).	*Mai.*
4 *Thammouz*.	*Juin.*
5 *Hab*.	*Juillet.*
6 *Héloul* (*Néh.* VI, 15).	*Août.*
7 *Thischeri*, auparavant *Ethanim* (*I Rois* VIII, 2).	*Septembre.*
8 *Marechescheran*, auparavant *Boul* (*I Rois* VI, 38).	*Octobre.*
9 *Kislev* (*Néh.* I, 1).	*Novembre.*
10 *Tébeth* (*Esth.* II, 16).	*Décembre.*
11 *Schébat* (*Zach.* I, 7).	*Janvier.*
12 *Hadar* (*Esth.* III, 7).	*Février.*

Bible peuvent seuls accorder une valeur historique. Ce mythe nous montre les deux fils du premier homme exerçant les professions l'un d'agriculteur, l'autre de berger. Mais comment Abel était-il parvenu à apprivoiser si promptement les animaux qu'il menait paître, et où Caïn s'était-il donc procuré des instruments de labourage? L'histoire ne nous apprend-elle pas que l'homme a déjà fait un grand pas dans la voie de la civilisation lorsqu'il devient pasteur, et un nouveau pas plus considérable encore, lorsqu'il adopte une demeure fixe pour se livrer à la culture de la terre. Il est vrai que l'auteur de notre mythe semble oublier qu'il parle des deux premiers enfants d'Adam. Après le meurtre de son frère, Caïn craint, en effet, d'être tué (*Gen.* IV, 14); mais par qui? non pas par une bête féroce, puisque Jéhovah l'assure par un signe et qu'il menace de le venger sept fois (*Gen.* IV, 15-16). Dès cette époque, il y avait donc d'autres hommes sur la terre. Quoi qu'il en soit, le fratricide d'Abel a pour résultat la condamnation de Caïn et de ses descendants, qui adoptent bientôt la polygamie (*Gen.* IV, 19), institution que la loi mosaïque elle-même n'a pas condamnée (*Exode* XXI, 9-10; *Lévit.* XVIII, 18; *Deutér.* XXI, 16-17), tout en rendant la pluralité des femmes plus difficile (*Exode* XXI, 8; *Deut.* XXIII, 1). Le jéhoviste raconte ensuite la séduction des filles des hommes par les fils des Élohim (*Gen.* VI, 2), et le premier châtiment général de la corruption morale de l'humanité. Jéhovah retire aux hommes la *rouach* (*Gen.* VI, 3) et réduit ainsi la durée de leur vie à cent vingt ans. Cependant l'immoralité augmente plutôt que de diminuer, et Jéhovah, se repentant d'avoir créé la race humaine, se résout à la détruire. Noé, le seul juste de cette race perverse, échappe au déluge avec sa

famille. Sorti de l'arche, le patriarche offre un sacrifice d'actions de grâces et de réconciliation ; Jéhovah, apaisé, promet de ne plus maudire la terre et de ne plus troubler le cours de la nature à cause des péchés de ses habitants. Ce n'est pas que le cœur de l'homme ne soit resté méchant dès sa jeunesse ; seulement Jéhovah a renoncé à l'amender par des châtiments généraux (*Gen.* VIII, 21-22).

Cette mauvaise disposition du cœur humain semble, dans l'opinion du jéhoviste, consister en un esprit d'audacieux orgueil (*Gen.* XI, 1-9) et surtout dans une prépondérance maladive de la sensualité, qui pousse l'homme à la révolte contre Dieu. Le père de la nouvelle race, Noé lui-même, se livre à l'ivresse et s'expose par son intempérance aux railleries de son fils Cham, dont le fils Chanaan tombe, pour la faute de son père, sous la malédiction de son aïeul (*Gen.* IX, 21-25). Le fragment jéhovistique raconte ensuite la punition de Sodome et de Gomorrhe. Loth y échappe, mais dans sa famille même, le péché exerce sa fatale influence. Ses filles profitent de son ivresse pour commettre avec lui un inceste dont naît la race détestée des Moabites et des Ammonites (*Gen.* XVIII, 20 et suiv.). La race élue des Abrahamides elle-même n'échappe pas à la corruption générale. Ruben souille le lit de son père (*Gen.* 22), et Juda, le véritable père des Juifs, commet adultère avec sa belle-fille Thamar (*Gen.* XXXVIII, 6-26).

De ce qui précède, il résulte clairement, ce nous semble, que, si l'origine du dogme du péché originel peut être cherchée quelque part, c'est dans le mythe jéhoviste de la création ; mais, qu'on le remarque bien, ce mythe lui-même ne rapporte pas directement la disposition de l'homme au péché à la chute des protoplastes ; il ne parle que très-vague-

ment de la malice du cœur humain (*Gen.* VI, 5), et sans l'attribuer précisément à la désobéissance d'Adam. Partout le péché nous est présenté, au contraire, dans la Genèse comme un fait individuel, comme ayant sa cause dans la volonté de celui qui le commet et qui pouvait ne pas le commettre (*Gen.* IV, 7), et l'enseignement est le même dans presque tous les autres documents de l'hébraïsme (*Deut.* XXX, 15 et suiv.). Dans les livres les plus anciens de la Bible, dans ceux des Juges et de Samuel, le peuple hébreu nous est présenté comme le peuple élu, le peuple chéri de Dieu, et les peuples étrangers, comme des ennemis de Jéhovah, parce qu'ils sont idolâtres, mais nullement parce qu'ils sont corrompus et pervers. Les anciens prophètes de même stigmatisent les vices des étrangers et ceux de leurs propres compatriotes avec une incomparable énergie; mais nulle part ils ne parlent du péché comme de quelque chose d'inhérent à la nature humaine. Qu'on lise les psaumes composés soit par David, soit par ses contemporains; qu'on parcoure les Proverbes, et qu'on nous y signale un seul passage authentique où il soit clairement question de cette corruption héréditaire de la nature humaine que l'on a appelée plus tard le péché originel. C'est plus tard seulement, dans les psaumes de l'exil, dans les livres historiques postérieurs à la transportation, dans Job et dans le Pseudo-Ésaïe, que l'on retrouve les mêmes idées que dans le fragment jéhovistique sur la débilité de la nature humaine et la corruption du cœur de l'homme dès sa jeunesse, exprimées sous une forme encore plus hyperbolique que dans ce fragment (*I Rois* VIII, 46; *Job* IV, 17; XIV, 4; XV, 14; *Ps.* XII, 2; LI, 7; LVIII, 4; CXLIII, 2; *Ésaïe* LVII, 1-2; LIX, 4-8, 15-16). Mais il ne faut pas perdre de vue la grande différence qui existe

entre le péché inné, conséquence naturelle, nécessaire même, peut-on dire, du degré inférieur que l'homme occupe sur l'échelle des intelligences, et le péché originel, qui l'aurait fait déchoir d'un rang supérieur, aurait dégradé jusqu'à son essence et l'aurait rendu coupable aux yeux de Dieu d'un crime qui aurait été imputé même à ses descendants. De ce péché-ci, nous le répétons, il n'est point question dans l'hébraïsme. Si l'homme est faible, c'est qu'il naît d'êtres faibles comme la femme, et cette faiblesse morale, loin de lui être imputée à crime, est, au contraire, aux yeux de Jéhovah une raison de plus d'user d'indulgence à son égard et de pardonner à son repentir. Non-seulement le mythe de la chute n'est nulle part rappelé avant l'exil; mais le prophète Ézéchiel déclare même formellement que les péchés des pères ne sont point imputés aux enfants (*Ézéchiel* XVIII, 4, 20).

§ 101.

Royaume de Dieu.

Seiler, De regni à vatibus divinis Messiæ ipsiusque populo promissi verâ naturâ atque indole, Erlang., 1791, in-4°. — *Kanne*, Christus im Alten Testament, Marburg, 1818, in-8° — *Hengstenberg*, Christologie des Alten Testaments, Berlin, 1828-1831, 3 vol. in-8°.

L'alliance que Dieu avait conclue avec Noé à la sortie de l'arche diffère essentiellement de celle qu'il conclut plus tard avec Abraham (*Gen.* XVII, 1-16) et qu'il renouvela sur le Sinaï avec les Hébreux, en lui donnant pour symbole la circoncision, coutume déjà ancienne, puisque l'élohiste la

fait remonter jusqu'à Abraham, qui l'avait peut-être empruntée à l'Égypte, où elle existait dès la plus haute antiquité, au moins dans la caste sacerdotale [1], mais que Moïse le premier éleva au rang d'une institution politico-religieuse (*Lévit.* XIII, 3) et qui devint depuis Josué le signe distinctif de la nationalité juive (*Josué* V, 2; *I Samuel* XVII, 26, 36). Dès lors les Hébreux furent placés dans des rapports tout particuliers avec Jéhovah, rapports fondés bien moins sur le sentiment de l'amour que sur ceux du respect et de la crainte. Ils formaient son peuple, leur état était son royaume, que régissaient des lois dictées par Dieu lui-même; c'était une théocratie dans toute la force du mot. Tous les Hébreux étaient égaux devant Jéhovah, leur roi, leur législateur et leur juge (*Deutér.* XXXIII, 5; *I Samuel* VIII, 7; *Ésaïe* (XXXIII, 22); ils étaient sa propriété, ou son héritage, aussi bien que le pays qu'ils habitaient (*Exode* XIX, 5; *Deutér.* IX, 29; *I Samuel* X, 1; *Ps,* XXXIII, 12; *Michée* VII, 14); et en cette qualité, ils étaient une nation sainte, une race sacerdotale (*Exode* XIX, 6; *Deutér.* VII, 6) dont tous les membres étaient liés entre eux par une solidarité si étroite, que l'individu se perdait dans la nation : en face de Jéhovah, il n'y avait qu'une unité collective, le peuple élu. Cette élection n'avait pas été déterminée par quelque mérite particulier du peuple israélite (*Deutér.* VII, 6-7); si Dieu avait choisi parmi toutes les nations de la terre, c'était par un acte de sa libre volonté, de son bon plaisir, de même que les rois orientaux choisissent parmi leurs sujets ceux qu'ils attachent plus spécialement à leur service. Si les Hébreux restaient fidèles à l'alliance, ils seraient comblés de tous les

[1] *Hérodote*, lib. II, c. 36, 104. — *Diodore de Sicile*, lib. I, c. 28.

biens terrestres : vie heureuse au sein de l'abondance, possession paisible d'un sol fertile, protection puissante contre leurs ennemis; sinon, la famine, la peste, la maladie, tous les fléaux physiques fondraient sur eux, et ils finiraient même par être arrachés à leur patrie pour être menés en exil (*Lévit.* XXVI, 3 et suiv.) Ce particularisme étroit, qui exerça la plus fâcheuse influence sur la culture intellectuelle et morale des Israélites, en leur inspirant un orgueil ridicule joint à un mépris haineux pour les civilisations étrangères, qui les tint trop longtemps isolés au milieu des autres peuples, ce particularisme, disons-nous, n'alla pourtant jamais jusqu'à considérer la théocratie mosaïque comme le but unique du gouvernement providentiel; seulement les Hébreux rapportaient trop volontiers les événements historiques qui intéressaient les nations voisines aux destinées de leur pauvre petit État. Ce sont toujours les relations amicales ou hostiles des peuples étrangers avec les descendants d'Abraham qui déterminent la conduite de Jéhovah à leur égard; ceux mêmes d'entre eux qui ne faisaient qu'exécuter les jugements de Dieu contre les Israélites, devaient finir par être punis, soit parce qu'ils oubliaient qu'ils n'étaient que ses instruments, soit parce qu'ils avaient outrepassé ses ordres (*Ésaïe* x, 5-7, 12-13; XIII, 11-18; 5-6; *Habacuc* I, 6-11). Ce fut seulement assez tard, vers la fin de cette période, que quelques voix peu nombreuses s'élevèrent contre cet étroit particularisme et osèrent affirmer que la bonté, la fidélité, la justice de Dieu ne s'exercent pas uniquement dans le royaume d'Israël, et que parmi les peuples étrangers il pouvait se trouver des hommes dignes de sa miséricorde et de son amour (*Jérémie* XVIII, 7-10).

L'histoire nous apprend que le rêve théocratique de Moïse ne fut jamais réalisé. Sans doute, il est impossible de déterminer exactement aujourd'hui la part qui lui revient dans la constitution politique et religieuse du peuple d'Israël. Le Pentateuque, nous l'avons démontré, est un document légendaire où les institutions du grand législateur des Juifs sont confondues avec d'autres institutions d'un âge de beaucoup postérieur, en sorte que, sans essayer de décider s'il est ou non l'auteur de telle ou telle loi particulière, on doit se contenter d'admettre en général qu'il posa les bases de cette constitution, bases sur lesquelles les prêtres et les prophètes édifièrent plus tard dans le même esprit. Nous n'entreprendrons donc pas de décider si toutes les espérances messianiques que l'on trouve disséminées dans le Pentateuque ont été réellement partagées par Moïse et ses contemporains; il nous suffit de savoir qu'elles ont eu cours dans cette période. Or ces espérances, les voici telles qu'elles sont formulées dans le chap. XXVI du Lévitique : Dans le royaume théocratique, la terre sera féconde, le peuple vivra dans l'abondance et se multipliera étonnamment au sein d'une paix perpétuelle; le peuple élu triomphera de tous ses ennemis et sera la première nation du monde. Jéhovah choisira sa demeure en Israël et couvrira son royaume de sa protection.

Plus tard, ces espérances se rattachèrent à David, qui non-seulement avait réuni sous son sceptre les douze tribus, jusque-là séparées par des rivalités dangereuses, et étendu ses conquêtes au loin, mais qui avait donné au culte un éclat inconnu auparavant, et dont le règne était resté pour les Hébreux le type de la théocratie, comme il était lui-même le modèle des rois théocratiques. Ce-

pendant ce ne fut guère qu'après la ruine de Samarie, que les prophètes, qui jusque-là n'avaient parlé ni de transportation en masse [1], ni de Messie, et qui n'avaient vu le salut de la nation que dans la réunion des deux royaumes d'Israël et de Juda, commencèrent à annoncer le rétablissement du royaume de David sous un prince de sa famille, issu de la tribu de Juda. Cet espoir, fondé sur la bénédiction de Jacob (*Genèse* XLIX, 10) :

Le sceptre ne sortira pas de Juda,
Ni le bâton de commandement de ses pieds,
Tant que l'on viendra à Silo [2].

et sur la promesse de Nathan à David (*II Samuel* VII, 16) : Et ta maison et ta souveraineté sont affermies pour l'éternité ; devant moi, ton trône est consolidé pour l'éternité ; — se propagea parmi les Hébreux à mesure que les calamités s'accumulèrent sur leur patrie ; seulement, tandis que chez les poètes, il continuait à se manifester, même pendant l'exil, sous la forme vague d'une pieuse attente de la conversion de tous les peuples au culte de Jéhovah (*Ps.* XXII, 28 ; LXXXVII, 4 ; CII, 16, 23), sans se rattacher à un davidide particulier [3] ; chez les prophètes, au contraire, il

[1] Si auparavant ils parlent de captifs, il ne faut entendre par là que des prisonniers de guerre emmenés dans les pays voisins.

[2] C'est-à-dire, tant qu'on se rendra au sanctuaire, qui, avant David, était à Silo (*I Sam.* IV, 3, 4). Ce chant, dont la date se trouve ainsi fixée, a été fort inexactement traduit, même par Perret-Gentil, sous l'influence de préoccupations dogmatiques.

[3] Il est certain que dans plus d'un psaume composé en l'honneur d'un roi avant l'exil, notamment *Ps.* II, XLV, CX, le poète par flatterie, exprime l'espoir que le prince qu'il célèbre étendra sa domination sur toute la terre, qu'il réunira en sa personne la dignité royale et le sacerdoce, que son règne durera éternellement et répandra la félicité dans le monde ; il est certain aussi que le roi y est appelé l'oint de Jéhovah ou le Messie (en hébreu מָשִׁיחַ, en grec Χριστος), titre qui paraît au reste avoir appartenu au roi légitime dans le style élevé (Voy. par ex., *I Samuel* II, 10, 35 ; XVI, 6 ; XXIV, 7 ; XXVI, 16, 23 ; *II Sam.* XIX, 21 ; XXII, 51 ;

revêtit celle d'un oracle divin de plus en plus clair et précis, prenant une couleur de plus en plus spiritualiste, sans dépasser toutefois les bornes de l'horizon terrestre.

Dans les prophéties de Joël, en effet, nous trouvons encore exprimé l'espoir matériel d'un grand jugement exercé directement par Jéhovah sur les ennemis d'Israël dans la vallée de Josaphat, jugement après lequel la ville de Jérusalem sera sainte, c'est-à-dire inviolable, et le pays jouira de tous les biens terrestres (*Joël* III, 2 et suiv.). Il n'est point encore question d'un Messie personnel ; ni roi, ni prophète n'intervient entre les hommes et Dieu. Les mêmes idées messianiques se rencontrent, un demi-siècle plus tard, dans Amos. Les Israélites reviendront de l'exil, la famille de David remontera sur le trône de Samarie, soumettra les Iduméens et régnera sur un état riche et paisible (*Amos* IX, 11 et suiv.); mais déjà Amos les rattache, comme on voit, à la famille de David, sans parler d'ailleurs d'un davidide particulier. Il en est de même d'Osée (*Osée* III, 5), son contemporain, qui fait toutefois un pas de plus, en tant qu'il met pour condition à l'avénement du royaume messianique le retour du peuple israélite à la piété, c'est-à-dire au monothéisme mosaïque (*Osée* II, 16-17 ; XIV, 2-7). Si nous descendons encore d'une cinquantaine d'années dans l'histoire, jusqu'à Michée qui vécut vers l'an 730 avant l'ère chrétienne, nous voyons les espérances messianiques déjà considérablement développées. L'horizon du prophète s'agrandit; l'idéal de sa théocratie se rapproche du royaume de Dieu tel

Ps. II, 2; *Lamentat.* IV, 20); il est certain enfin que l'adulation orientale pousse l'hyperbole jusqu'à donner quelquefois au despote qu'elle encense les noms de fils de Dieu et même de Dieu; mais nulle part le poète ne fait allusion à un roi à venir, toujours il parle du roi régnant, en sorte que l'on peut affirmer que le mot Messie, dans le sens que nous y attachons aujourd'hui, est étranger à l'hébraïsme.

que l'a conçu Jésus-Christ. L'avénement doit en être précédé de la rémission générale des péchés d'Israël (*Michée* VII, 18-19), ou, en d'autres termes d'une amnistie pleine et entière du roi théocratique Jéhovah, amnistie dont le bienfait s'étendra, non plus aux seuls Hébreux des deux royaumes d'Israël et de Juda, mais aux habitants de toute la terre (*Michée* IV, 1-4), sur laquelle règneront la paix et le bonheur [1]. Michée va même jusqu'à caractériser assez clairement le chef du nouveau royaume théocratique : il naîtra à Bethléem (*Michée* V, 2) ou dans la même ville que David ; sa race est antique (cf. *I Chron.* I-II, 15); il paraîtra au temps où celle qui doit enfanter, enfante (*Michée* V, 3) formule obscure, mystérieuse, s'appliquant sans doute au même événement qu'Ésaïe VII, 14 : il paîtra son peuple avec la vertu et la majesté de l'Éternel, son Dieu (*Michée* V, 4) et étendra sa domination jusqu'aux bouts de la terre; sous son règne, on jouira d'une paix profonde; si l'Assyrien l'attaque, il l'exterminera, et le peuple hébreu sera au milieu des nations comme le lion parmi les bêtes de la forêt (*Michée* V, 4-7).

Nous retrouvons dans Ésaïe les mêmes idées un peu plus développées. Selon ce prophète, le règne messianique ne commencera qu'après qu'Israël aura été lavé de ses souillures, épreuve terrible à laquelle très-peu survivront (*Ésaie* IV, 3-4). Ceux qui échapperont seront comme un germe qui fleurira magnifiquement; ils seront saints, et les symboles de la protection divine, la colonne de feu et la nuée, reposeront de nouveau sur le sanctuaire (*Ésaïe* IV, 5-6). Cet

[1] Nous devons faire observer qu'il n'est pas certain que *Michée* IV, 1-4 appartienne à ce prophète. Hitzig croit avec assez de raison selon nous, y reconnaître le style de Joël. Voy. Theologische Studien und Kritiken, an. 1829, cah. 2, p. 349-356.

oracle remonte vraisemblablement aux premières années du règne d'Achaz. Bientôt après eut lieu l'invasion du royaume de Juda par les rois de Syrie et d'Israël, promptement suivie de la prise de Samarie et de la délivrance de Jérusalem. Au milieu de ces calamités, en présence des immenses empires d'Égypte et d'Assyrie qui convoitaient aussi ardemment l'un que l'autre le petit pays des Hébreux, sur quoi les prophètes pouvaient-ils s'appuyer pour relever la confiance du peuple ? Quelle perspective était plus propre à dissiper ses terreurs que celle de la restauration prochaine du royaume de David, qui avait été si prospère ? N'est-il pas vraisemblable que c'est à cet état de choses que se rapportent les célèbres prophéties *Ésaïe* IX, 5-6 et XI, 1 et suiv., peinture idéale d'un âge d'or et d'innocence [1] ? Ainsi, pour Ésaïe, comme pour les autres prophètes, fécondité de la terre, justice, paix et sécurité, tels sont les caractères essentiels, avec le triomphe d'Israël sur ses ennemis, du futur royaume théocratique ; seulement Ésaïe ajoute au tableau quelques traits nouveaux. C'est ainsi qu'il affirme que Nephtali et Zabulon, qui avaient sans doute particulièrement souffert de l'invasion étrangère, jouiraient d'avantages spéciaux (*Ésaïe* VIII, 83 ; IX, 1), et que l'Égypte se convertirait, ainsi que l'Assyrie (*Ésaïe* XIX, 18-25) [2]. Quant au régent de ce royaume idéal, il sera, selon notre prophète, de la race d'Isaï (*Ésaïe* XI, 1) et brillera par les qualités les plus éminentes. Sage, prudent, brave, juste, religieux, protecteur des affligés, juge impartial, il sera la merveille de son temps et l'admiration de tous les siècles (*Ésaïe* IX, 5-6 ; XI, 2-5) ; prince de la paix,

[1] Voy. *Holzapfel*, Disq. quisnam Jes. XI intelligendus sit rex ætatem auream restituens, Rint., 1808, in-4°.

[2] On sait que ce passage est suspect.

il ramènera l'âge d'or sur la terre (*Ésaïe* XI, 6-9), et son règne n'aura pas de fin, Mais tout en lui prodiguant les épithètes les plus glorieuses, le prophète lui attribue-t-il une naissance miraculeuse? La question est encore fort discutée. Et d'abord est-il certain que son Immanuel (*Ésaïe* VII, 14) soit le Messie, c'est-à-dire le futur roi théocratique? Rien ne le prouve dans le contexte; bien plus, les versets 18-19 menacent d'une invasion formidable des Égyptiens et des Assyriens le pays d'Immanuel (cf. *Esaïe* VIII, 8); or, sous le Messie, de semblables calamités ne pourraient désoler ses États. Est-il certain ensuite qu'il s'agisse d'une naissance miraculeuse dans Ésaïe VII, 14? On remarquera, en premier lieu, que le substantif הָעַלְמָה, par sa dérivation et l'usage, ne signifie pas nécessairement une vierge comme בְּתוּלָה; aussi les Juifs ont-ils toujours prétendu qu'il doit se traduire en grec, non par παρθένος, comme l'a fait la Septante, mais par νεᾶνις [1]; et qu'en conséquence le sens du passage d'Ésaïe est simplement celui-ci : Voici, une jeune fille va devenir enceinte (ou bien, est enceinte), et avant qu'elle enfante, c'est-à-dire avant neuf mois, la situation du royaume se sera tellement améliorée, qu'on pourra donner à son fils un nom de bon augure [2]; car il ne saura pas encore distinguer le bien du mal, c'est-à-dire, il n'aura pas atteint l'âge de trois ans, que nos ennemis seront détruits. On remarquera, en outre, que le mot אוֹת ne signifie pas toujours un miracle; qu'il signifie souvent aussi un signe prophétique, qui fera souvenir de la prophétie lorsque l'événement la confirmera, et dans le cas dont il

[1] *Justin*, Dialogus cum Tryphone, c. 43.
[2] עִמָּנוּ אֵל, Dieu avec nous.

s'agit, le signe consiste dans le nom symbolique d'Immanuel. Nous croyons qu'il convient de laisser de côté la naissance miraculeuse dans la conception ésaïque des attributs du Messie, et cela avec d'autant moins de scrupule que ce caractère resterait complétement isolé dans la littérature prophétique.

Ce caractère se chercherait en vain, notamment dans le prophète Sophonie, dont les espérances messianiques étaient restées aussi vagues que celles de Joël, quoiqu'il vécût deux siècles plus tard. Elles ne se rattachent point en effet à un davidide; Jéhovah est le seul roi d'Israël (*Sophonie* III, 9-20); mais comme Amos, Sophonie croit qu'elles ne se réaliseront pas avant que le peuple soit purifié de ses péchés et ses ennemis détruits, et, comme Ésaïe, il annonce que les méchants seront retranchés. Sous le sceptre du Messie, Jéhovah sera adoré par des lèvres pures; les captifs rentreront dans leur patrie; le culte mosaïque sera restauré à Jérusalem; les Israélites déposeront leur orgueil national et brilleront parmi toutes les nations par leur humilité, leur sincérité et leur droiture.

Un peu plus jeune que Sophonie, Jérémie fut témoin de la décadence du royaume de Juda et assista à sa chute, qu'il avait vainement essayé de prévenir; ses espérances messianiques se font remarquer par un si ferme espoir de la délivrance de son peuple, qu'il se hasarde même à fixer la date précise du retour des transportés dans leur pays (*Jérémie* XXV, 11; XXIX, 10)[1]. Auparavant, Jéhovah pronon-

[1] Cette prédiction ne s'est pas accomplie. La première transportation eut lieu sous Jojachin, l'an 599 avant J.-Ch. (*II Rois* XXIV, 14); la seconde sous Sédécias, l'an 586, selon Ewald, ou 588 selon la chronologie ordinaire, et comme les Juifs obtinrent de Cyrus la permission de retourner à Jérusalem l'an 536, il en résulte que la captivité babylonienne ne dura que 51 ou 53 ans tout au plus.



cera son jugement sur tous les peuples circoncis ou incirconcis (*Jér.* IX, 24-25; XII, 14), qui, tous, se convertiront (*Jér.* XII, 15-17) et iront adorer Jéhovah à Jérusalem (*Jér.* III, 17). Babylone seule n'obtiendra pas miséricorde; elle sera entièrement consumée (*Jér.* XXX, 11), avec ceux des Juifs qui persisteront dans l'impiété (*Jér.* XXIV, 8-10). Cette restauration marquera le commencement de la nouvelle théocratie. Jéhovah conclura avec son peuple une nouvelle alliance (*Jér.* XXXI, 31), alliance qui embrassera tous les Israélites depuis le plus petit jusqu'au plus grand (*Jér.* XXXI, 34) et qui durera éternellement (*Jér.* XXXII, 40; L, 5); alliance de piété et de fidélité du côté du peuple (*Jér.* XXXI, 33), de grâce et de réconciliation du côté de Dieu (*Jér.* XXXIII, 8; L, 20). Alors l'âge d'or reparaîtra sur la terre (*Jér.* XXXI, 12 et suiv.); Jérusalem sera rebâtie (*Jér.* XXXI, 38-40); la paix régnera dans le pays (*Jér.* XXXI, 22) au point que la femme veillera à la sûreté de l'homme; toutes les nations reconnaîtront que Jéhovah habite dans Sion (*Jér.* III, 17); les séducteurs du peuple seront exterminés et, à leur place, Jéhovah instituera des pasteurs qui le paîtront avec sagesse et intelligence (*Jér.* III, 15; XXIII, 1-4). Du milieu du peuple s'élèvera un dominateur (*Jér.* XXX, 21), un rejeton de la race de David (*Jér.* XXIII, 5), qui exercera le jugement et la justice au sein d'une paix profonde (*Jér.* XXIII, 5, 6), et qui sera appelé : *L'Éternel notre justice*, du même nom que la nouvelle Jérusalem (*Jér.* XXXIII, 16). Par ce rejeton de David, le prophète n'entend évidemment pas désigner un roi unique; mais une dynastie davidique; ce qui le prouve, c'est qu'il renouvelle ailleurs (*Jér.* XXXIII, 15 et suiv.) la promesse faite à David que sa race ne s'éteindrait point, et qu'il parle de dominateurs pris dans sa famille. Voici donc les traits

les plus saillants de l'idéal théocratique de Jérémie. Après une captivité de 70 ans le royaume d'Israël sera restauré; la piété et la moralité régneront dans le nouvel état, qui jouira de la paix et de l'abondance; le jugement de Dieu s'étendra sur tous les peuples pour les rendre dignes d'entrer dans ce saint royaume, qui sera gouverné par une dynastie davidique, conformément aux promesses faites à David.

Les mêmes idées à peu près se retrouvent dans les prophéties anonymes attribuées à Zacharie (*Zacharie* IX-XIV). Le jugement de Dieu embrassera toutes les nations, y compris les Israélites, et toutes iront adorer Jéhovah à Jérusalem, après s'être converties et avoir obtenu le pardon de leurs péchés. Toutes choses, jusqu'aux plus viles, seront consacrées à Dieu; rien d'impur ne souillera sa demeure; la terre donnera en abondance ses fruits; le plus faible parmi le peuple sera un héros et la maison de David sera semblable à Dieu, à l'ange de l'Éternel. Un roi juste et bon régnera à Jérusalem, où il montera sur un âne, animal de noble race en Palestine, mais peu propre à la guerre; sous son règne pacifique, les chevaux et les chars resteront sans emploi, et par la douceur seule, il soumettra à son empire tous les peuples, d'une mer jusqu'à l'autre mer. Ce roi devait être un davidide, dans la pensée du prophète, comme semble le prouver ce qu'il dit (*Zach.* XII, 8) de la gloire de la maison de David.

Comme Jérémie, son contemporain, Habacuc est persuadé qu'un temps viendra où tout le peuple sera rempli de la connaissance de Dieu (*Habacuc* II, 14), et, au moment même où Jérusalem tombait sous les coups du roi d'Assyrie, Abdias se consolait de sa ruine par le fol espoir que les Hébreux

soumettraient prochainement les peuplades voisines à leur joug (*Abdias* 15 et suiv.).

Les prophètes de l'exil emploient les mêmes couleurs dans le portrait qu'ils nous tracent du Messie ou du roi théocratique. Ézéchiel, le plus important d'entre eux au moins par l'étendue de ses prophéties, fonde ses espérances messianiques sur la délivrance des Juifs purifiés par le malheur et la repentance et réconciliés avec Jéhovah (*Ézéchiel* XI, 17-21 ; XVI, 53-54, 61 ; XX, 41-43 ; XXXVI, 25, 33), qui conclura avec eux une alliance de paix éternelle (*Ézéch.* XVI, 60 ; XXXVII, 26) et établira parmi eux sa demeure à perpétuité (*Ézéch.* XXXVII, 26). L'âge d'or renaîtra alors sur la terre (*Ézéch.* XXVIII, 25-26 ; XXXIV, 25-30 ; XXXVI, 7 et suiv. ; 33-38. Il n'y a rien là de bien original ; cependant la conception d'Ézéchiel se distingue par quelques traits particuliers, comme l'a fait observer Von Cœlln dans son excellente Théologie biblique, qui nous sert de principal guide. Le prophète compare Jéhovah à un bon berger (*Ézéchiel* XXXIV, 11-22), comparaison, il est vrai, déjà esquissée par Jérémie (*Jérémie* XXIII, 1-4) ; il peint la restauration du royaume de David sous l'image d'une résurrection de squelettes décharnés (*Ézéch.* XXXVII, 1-10), comme l'avait déjà fait Ésaïe, en parlant de la résurrection du royaume de Juda, mais dans un tableau moins achevé (*Ésaïe* XXVI, 19) ; il prédit en termes plus clairs qu'aucun autre prophète la réunion des royaumes de Juda et d'Israël sous le sceptre d'un seul roi (*Ézéch.* XXXVII, 15-22) ; il admet enfin qu'il y aura deux jugements de Dieu : le premier qui séparera les Juifs fidèles à l'alliance de ceux qui y seront rebelles et qui ne rentreront pas dans la terre d'Israël (*Ézéch.* XX, 34-38) ; le second, qui sera exercé dans les derniers temps par les peuples mythiques de Gog et

Magog pour éprouver la fidélité des Juifs et pour servir à la glorification du nom de Jéhovah (*Ézéch.* XXXVIII-XXXIX). La victoire du peuple de Dieu sur ces terribles ennemis ouvrira l'ère messianique, sous le gouvernement d'un roi ou peut-être d'une dynastie davidique; car, à cet égard, Ézéchiel ne s'explique pas plus clairement que Jérémie.

A Ézéchiel se rattache directement le Pseudo-Ésaïe, qui célèbre le retour triomphant des Juifs dans leur patrie sous la conduite de Jéhovah, et qui nous peint le règne messianique (*Ésaïe* XLIX, 10-12; LI, 11; LIV, 11-17; LV, 12-13, etc.) comme le règne de la piété, de la vertu, de l'innocence et de la paix; comme un royaume saint où ne seront admis que des hommes justes (*Ésaïe* LIX, 20-21), où Dieu sera adoré en esprit (*Ésaïe* LIX, 21; LXVI, 1-3), et où pourra entrer même le païen qui aimera le nom de Jéhovah (*Ésaïe* LVI, 6-7; LXVI, 18-21). Nulle part dans ce prophète il n'est question d'un davidide ou d'un lieutenant de Dieu sur la terre. Jéhovah est le seul roi d'Israël (*Ésaïe* LII, 7), son seul libérateur (*Ésaïe* XLIII, 11; LII, 9 et suiv.). S'il parle assez fréquemment d'un serviteur de Jéhovah עֶבֶד יְהוָֹה, il entend par ces mots, non pas un roi théocratique, mais, comme il le déclare expressément lui-même, soit le peuple juif (*Ésaïe* XLI, 8-9; XLIV, 1, 21; XLV, 4; XLIX, 3; LIV, 17), soit l'élite de la nation et plus particulièrement les prophètes (*Ésaïe* XLII, 1-4; XLIV, 26; XLIX, 5; L, 10; LII, 13-LIII, 3 [1]), et c'est de l'aveu des meilleurs interprètes, dans ce dernier sens, qu'il est employé dans le chapitre LIII, 4 et suiv., que l'on a appliqué à Jésus-Christ [2]. Le serviteur de

[1] Comp. *Jérémie* VII, 25; XXVI, 5; XXIX, 19, etc.

[2] *Umbreit*, Der Knecht Gottes, Hamb., 1840, in-8°. — *Stähelin*, Ueber den Inhalt von Iesaias, cap. XL-LXVI, dans les Theolog. Studien und Kritiken, an. 1831,

Dieu, dans ce fameux passage, se plaint d'avoir été maltraité, bafoué, mis à mort à cause des péchés du peuple. Or les hommes justes d'Israël et notamment les prophètes n'ont-ils pas été en effet persécutés par le peuple; quoique innocents, n'avaient-ils pas été emmenés avec lui en exil à cause de ses péchés et n'étaient-ils pas en droit de se persuader, ces héraults intrépides du monothéisme, que c'étaient leurs souffrances imméritées qui obtiendraient de Dieu la délivrance des Juifs?

Cette pensée que les mérites des serviteurs de Dieu ont procuré — par substitution? — ou solidarité? — le salut du peuple est particulière au Pseudo-Ésaïe. C'est sur elle que s'appuie toute la théorie des œuvres surérogatoires, qui prit un grand développement dans la période suivante [1]; mais y trouver une peinture anticipée de la vie de Jésus-Christ, c'est abuser de l'interprétation mystique. Sans doute le prophète est présenté par le Pseudo-Esaïe comme un médiateur, mis au nombre des malfaiteurs pour avoir pris sur lui les péchés de plusieurs et intercédé pour les criminels (*Ésaïe* LIII, 12), et l'on comprend qu'en voyant les siècles se succéder sans amener la réalisation des espérances messianiques de leur peuple, quelques Juifs pieux, pour ne pas faire mentir leurs prophètes, aient eu recours à une interprétation allégorique ou mystique et aient admis l'idée d'un Messie non plus triomphant, mais souffrant. Il n'en est pas moins certain que presque tous les prophètes

cah. 2. — *Œhler*, Ueber den Knecht Jehovas, dans le Tübinger Zeitschrift, an. 1840, cah. 2. — *Beck*, De cap. LIII libri Jesajani commentar. exeget. critic. et speculativa, Havn., 1840, in-8°.

[1] Voy. *Talmud*, Ioma, f. 1; Moëd Katon, fol. 28. — *Sohar*, Ad Levitic., f. 100. Les Juifs croyaient que la mort, surtout la mort violente, était le moyen le plus efficace de réconciliation avec Dieu.

jusqu'à l'exil nourrirent l'espoir, vague d'abord, mais de plus en plus clairement exprimé, du rétablissement du royaume théocratique sous un roi qui étendrait au loin ses conquêtes (*Amos* IX, 11-12; *Ésaïe* XI, 10-16; XXX, 27 et suiv.; *Michée* IV, 7 et suiv.; V, 2-8; *Jérémie* XXIII, 5-6, etc.) et qui règnerait à toujours au sein d'une paix profonde et d'un bonheur dont ils tracent la plupart des tableaux très-matériels (*Ésaie* IX, 6; XI, 6 et suiv.; XXX, 23 et suiv.; *Amos* IX, 13-15; *Joël* III, 20; *Osée* II, 20-23; etc., etc.) Mais à quelles conditions Dieu accorderait-il tous ces bienfaits à son peuple? A condition qu'il se réconcilierait avec Jéhovah en extirpant l'idolâtrie (*Ésaïe* XXVII, 9; *Ézéchiel* XXXVI, 25; *Osée* III, 17; *Michée* V, 13; *Sophonie* III, 9), en s'adonnant à la vérité et à la justice.

TROISIÈME PÉRIODE.

JUDAÏSME.

---

§ 102

Sources.

La théologie juive, avant et après la captivité de Babylone, se distingue en général par un esprit religieux très-différent; mais cet esprit ne se fait pas remarquer par des couleurs également tranchées dans tous les documents bibliques du judaïsme : il en est même quelques-uns, parmi les plus anciens, qu'inspire encore le génie le plus pur de l'hébraïsme. Ces documents d'ailleurs ne sont pas très-nombreux. Ils se réduisent aux prophéties d'Aggée, de Zacharie, de Malachie et de Daniel; aux deux livres des Chroniques, aux livres d'Esdras, de Néhémie et d'Esther, et parmi les livres poétiques, à Job, à l'Ecclésiaste et au plus grand nombre des Psaumes. A ces sources canoniques du judaïsme, il faut ajouter d'autres écrits d'une date postérieure que les Juifs ont rejetés de leur canon et qui sont

connus sous le nom d'apocryphes de l'Ancien Testament, puis les Pseudépigraphes grecs et latins recueillis par Fabricius, dont la plupart pourtant n'ont pas incontestablement une origine juive, et qui sont par conséquent moins importants pour la connaissance des opinions religieuses des Juifs que les Targums d'Onkelos et de Jonathan-ben-Usiel, le premier, disciple de Gamaliel, le second de Hillel l'ancien [1], selon la tradition qui les fait ainsi l'un et l'autre contemporains de la fondation du christianisme. Le Targum d'Onkelos sur le Pentateuque est écrit en chaldéen, presque sans mélange de mots grecs et sans mélange aucun de mots latins; celui de Jonathan sur les prophètes est d'un style presque aussi pur, mais il est moins fidèle, et tandis qu'Onkelos se permet rarement de recourir à une paraphrase en vue surtout d'éviter un anthropomorphisme, Jonathan se montre traducteur moins littéral et souvent il n'hésite pas à accompagner le texte d'une glose explicative, ayant pour objet soit de l'éclaircir soit de favoriser certaines opinions dogmatiques. Ces deux Targums, qui remontent l'un et l'autre au siècle de Jésus, sont assez anciens pour que nous puissions nous attendre à y retrouver les doctrines religieuses des Juifs vers la fin de cette période, et il en est de même de la Mischna où sont rangées sous certaines rubriques les décisions d'anciens docteurs, parmi lesquels plusieurs ont sans aucun doute vécu avant l'ère chrétienne, et il n'y a aucune raison plausible de révoquer en doute l'authenticité de la tradition qui les a conservées. On ne peut douter non plus que beaucoup d'opinions d'anciens rabbins juifs ne soient arrivées jusqu'à

[1] Ce Hillel fleurit vers l'an 30 avant notre ère, ainsi que Schammaï, son adversaire, beaucoup plus rigoriste et moins tolérant que lui.

nous dans le Sohar, compilation mystique de Simon-ben-Jochaï, rabbin à demi chrétien, qui vécut vers l'an 130 de notre ère, et dans la Jezira [1], œuvre de son maître Akiba, le même qui commença l'important recueil de la Mischna (Voy. § 79). Enfin, on ne pourrait trouver dans aucun des écrits canoniques des Juifs des renseignements plus nombreux sur les opinions messianiques qui avaient cours un siècle avant notre ère, que dans le Livre d'Hénoch, composé sous le règne d'Hérode le Grand au plus tard [2] et tenu longtemps pour inspiré par les chrétiens eux-mêmes.

§ 103.

Coup d'œil général sur cette période.

Prideaux, Histoire des Juifs et des peuples voisins depuis la décadence des royaumes d'Israël et de Juda jusqu'à la mort de Jésus-Christ, trad. de l'anglais, Amst., 1722, 5 vol. in-8°. — *Schmidt*, Geschichte des jüdischen Volks von seiner Wegführung nach Babel bis auf Jerusalems Zerstörung, Nüremb., 1825. — *Remond*, Geschichte der Ausbreitung des Judenthums von Cyrus bis auf den gänzlichen Untergang des jüdischen Staats, Leipz., 1789, in-8°.

Nous avons vu dans la période précédente, les Hébreux établis au milieu des peuplades cananéennes, adopter avec d'autant plus d'empressement les cultes des aborigènes, que ces cultes étaient plus attrayants que le monothéisme mosaïque pour des hommes grossiers et sensuels. Cet abandon fut si rapide et si complet qu'ils paraissent avoir oublié très-promptement jusqu'au nom du fondateur de leur natio-

[1] Das Buch Iezira, Leipz., 1830, in-4°.
[2] Voy. les chap. 84-89, où l'auteur donne en images prophétiques un résumé de l'histoire du peuple juif jusqu'au règne de ce prince.

nalité. Le premier prophète qui parle de Moïse est Osée, encore ne le désigne-t-il que par le nom vague d'un prophète (*Osée* XII, 14), et c'est Michée qui, pour la première fois, joint le nom de Moïse à ceux d'Aaron et de Marie (*Michée* VI, 4); et c'est seulement à partir du VIII[e] siècle, que ce nom commença à devenir populaire. Cet état de choses dura même après l'établissement de la royauté, et se prolongea jusqu'à l'exil parce que la réflexion était trop peu exercée chez le peuple hébreu pour comprendre l'idée abstraite de Dieu, et concevoir son unité concrète exclusive de tout autre dieu. Pendant l'exil, au milieu d'un peuple étranger qu'il détestait, bien qu'il n'eût pas trop à se plaindre de la lourdeur du joug qui pesait sur lui [1], sa conscience religieuse fut exaltée par le malheur, le repentir et l'espoir d'un avenir meilleur, et, s'habituant à considérer les calamités qui l'avaient frappé comme le châtiment de son infidélité envers Jéhovah, il se montra de plus en plus docile à la voix de ses prophètes et s'inspira d'un zèle de plus en plus ardent pour le monothéisme. La conquête de Babylone par Cyrus, l'an 538 avant Jésus-Christ, et la permission que ce prince leur accorda, deux ans après, de rentrer dans leur patrie, en leur semblant confirmer les promesses de leur Dieu, n'étaient propres qu'à les affermir dans ces dispositions nouvelles que fortifia encore un assujettissement séculaire aux Perses. Depuis la victoire qu'ils avaient remportée sur les Mèdes à Pasargade, l'an 561 avant Jésus-Christ, les Perses en effet avaient adopté,

[1] Il paraît par *Ézéch.* XIV, 1 et XX, 1, comp. avec *Suzanne* 5, 28 qu'ils avaient conservé leur constitution civile; par *Tobit* I, 23; II, 1; VIII, 22; IX, 2; XIV, 15, qu'ils pouvaient posséder et recueillir des héritages; par *Tobit* I, 14, 24, 25 et *Daniel* I, 4; VI, 2, qu'ils remplissaient même des emplois considérables dans le gouvernement.

comme cela arrive souvent, la religion du peuple vaincu avec son luxe et sa civilisation; car à l'époque de la conquête de Babylone, tout semble prouver qu'au moins les castes les plus nobles, celles des guerriers, particulièrement celle des Pasargades, qui fut en possession du gouvernement, suivaient la doctrine de Zéréthoschtro, appelé par les Perses Zerdust, par les Grecs Zoroastre, monothéisme véritable, d'un caractère moral très-élevé, qui devait plaire aux Juifs plus que l'astrolâtrie chaldéenne, par cela même qu'elle proscrivait les images et qu'elle offrait plus d'analogies avec leur propre religion. Malheureusement cette doctrine, qui remonte à une haute antiquité [1], n'est point arrivée jusqu'à nous dans sa pureté; nous ne la connaissons que déjà altérée par des éléments étrangers, probablement d'origine sémitique. La voici dans ses traits principaux, telle que le Zend-Avesta [2] nous l'a transmise.

L'Être suprême, Zerouané Akeréné ou le Temps sans bornes, abîme que ne peut sonder la raison humaine, qu'elle ne peut qu'adorer en silence, est la cause première de tout ce qui existe. De lui est émanée la lumière primitive, c'est-à-dire le feu primitif et l'eau primitive, et de leur mélange par l'honover ou la parole créatrice naquit d'abord Ehoréhé Mezdaô, appelé aussi Ahura Mazda, et Ormuzd, le Dieu bienfaisant, l'esprit de la lumière, la source et la racine de tout ce qui est pur et bon dans le monde, le foyer de toutes les perfections, l'image resplendissante de l'infini, dont il possède presque tous les attributs; puis Enzhréhé Mée-

[1] *Rask*, Ueber das Alter und die Aechteit der Zendsprache und des Zendavesta, übersetzt von Hagen, Berlin, 1826, in-8°.

[2] Zend-Avesta, trad. d'après Anquetil du Perron, par Kleuker, 2ᵉ édit. Riga, 1786, in-4°, th. I, p. 3 et suiv.

nïéosch ou Ahriman, qui, créé bon, devint au bout de 3,000 ans, méchant par jalousie contre Ormuzd, en sorte que son essence lumineuse s'obscurcit et se changea en ténèbres. C'est ainsi qu'il est devenu l'esprit méchant, l'esprit des ténèbres, la source de tout mal, des pensées impures, des passions violentes, du péché, de la mort, l'implacable ennemi du royaume de la lumière. Son symbole est le serpent, comme celui d'Ormuzd est le feu sacré et le soleil. Alors s'ouvrit la seconde période du monde, qui dura aussi 3,000 ans pendant lesquels Ormuzd régna seul, poursuivant son œuvre créatrice sans lutte et sans combat, et reproduisant sous une forme visible le monde des idées ou des férouers, prototypes de toutes les créatures, principes de la vie et du mouvement dans le ciel et sur la terre, empreintes pures et immédiates de la pensée créatrice ou de l'honover. Il créa d'abord le monde des esprits, dans lequel le premier rang est occupé par les Emeschâ Sepéantâ ou Amschaspands, hypostases des attributs divins, au nombre de six : Bahman, Ardibehescht, Schahriver, Sapandomad, Khordad et Amerdad, qu'il préside comme le premier d'entre eux. Leurs fonctions consistent à répandre la bénédiction sur la terre, à assurer le bonheur des êtres purs, et surtout à combattre Ahriman. Leur substance est la lumière et on les tient pour les génies des sept planètes connues des anciens. Après les Amschaspands dont le nombre correspond, comme on voit, aux jours de la semaine, Ormuzd créa vingt-huit Izeds, dieux secondaires qui président aux éléments, aux montagnes, aux fleuves, aux plantes, et veillent à la conservation de la nature inanimée qu'ils protègent contre les attaques des Dews. Mithra, en Zend Methre, occupe le premier rang parmi eux. A ces deux

classes de bons génies, Ahriman opposa les Archidews et les Dews, qui travaillent avec lui à ruiner la création d'Ormuzd et à étendre l'empire des ténèbres; mais c'est surtout lorsque Ormuzd eût créé le monde des corps, que la jalousie d'Ahriman éclata avec fureur. Il ne se contenta pas de bouleverser la création d'Ormuzd, il tua Aboudad, le taureau-type, et Kaïomorts, type androgyne de la race humaine; mais Ormuzd fit sortir de leur semence d'autres créatures, plus faibles, il est vrai, et par conséquent moins capables de résister à Ahriman et à ses Dews, qui de leur côté opposèrent à la création pure d'Ormuzd, les animaux impurs et les plantes nuisibles. Quoique purs et innocents, Meschia et Meschiané, les deux protoplastes sortis de Kaïomorts [1], se laissèrent donc séduire par lui, la femme d'abord, comme dans la Genèse, et par leur chute, ils devinrent mortels, ainsi que leur postérité. Depuis cet instant fatal, tous les hommes sont darvands ou pécheurs. Cependant si, avec le secours de l'honover, la parole pure, qui est une avec l'intelligence d'Ormuzd et qui a créé tous les êtres purs, ils combattent courageusement Ahriman, ils traverseront sans accident le pont Tschinevad, qui unit la terre au ciel, et entreront dans le paradis, tandis que les méchants, les impies, précipités dans le Douzakh ou l'enfer, devront y faire pénitence jusqu'à leur entière purification. Le monde restera dans son état actuel durant trois mille ans. Dans la période de trois mille ans qui suivra, Ahriman l'emportera sur son rival; mais sa domination tyrannique prendra fin dès que le cycle assigné par le Temps sans bornes pour la durée du monde sera clos, c'est-

[1] *Bun-Dehesch*, trad. par Kleuker, p. 84.

à-dire au bout de douze mille ans [1]. Ormuzd régnera dès lors sans partage. Il ressuscitera d'abord Kaïomorts, puis les protoplastes et enfin tous les hommes bons ou méchants; la terre rendra les os; l'eau, le sang et les sucs; le feu, la vie. Mais avant le triomphe définitif du bon principe, paraîtront encore trois prophètes, sous le dernier desquels la terre, désolée par toutes sortes de fléaux, reprendra sa beauté première [2]. Après la résurrection, aura lieu, sous la présidence de Sosiosch, ce troisième prophète, le jugement dernier. Les justes seront reçus dans le Gorotman, où trône Ormuzd, et dans lequel seront admis aussi les méchants et Ahriman lui-même, mais après avoir été purifiés par le feu pendant trois jours et trois nuits. La terre dès lors sera le séjour d'une félicité sans bornes. Toute la nature sera lumière, la loi d'Ormuzd régnera seule et les hommes vivront avec Sosiosch d'une vie pure et sainte, exempte de soucis et de douleurs, toute consacrée à louer éternellement Zerouané Akeréné, l'Être suprême.

Les analogies entre cette doctrine et l'hébraïsme sont frappantes. Elle devait séduire les Juifs éclairés qui sentaient déjà le besoin de spiritualiser le mosaïsme et qui montrèrent pour la sagesse étrangère et les spéculations sur le monde des esprits, depuis le retour de l'exil, le même empressement que leurs ancêtres pour les cultes idolâtriques de leurs voisins. Aussi le zoroastrisme exerça-t-il une très-grande influence sur les idées des Juifs, sinon pendant l'exil même, au moins pendant les deux siècles (536-332 av. J.-Ch.) qu'ils restèrent soumis au sceptre des rois de Perse, qui presque toujours leur témoignèrent une grande

[1] *Bun-Dehesch*, p. 59.
[2] *Bun-Dehesch*, p. 111 et suiv.

bienveillance. Elle se montre de la manière la plus évidente dans les modifications que subirent leurs doctrines des anges, des démons, du Messie, de l'immortalité de l'âme et des récompenses éternelles. Pour concilier leurs nouvelles théories avec la lettre de la loi mosaïque, il leur fallut recourir à l'interprétation allégorique et à des subtilités qui leur permirent de trouver dans leurs livres saints une foule de choses qui y sont à peine en germes [1].

Ce qui prouve que le gouvernement des Chaldéens eux-mêmes ne fut pas pour les Hébreux, transportés en Mésopotamie, aussi oppressif que pourraient le faire croire les cris de haine furieuse jetés dans quelques psaumes, c'est que la portion de beaucoup la plus nombreuse et la plus riche parmi eux ne voulut point profiter de la permission qui leur était accordée par le conquérant perse et préféra demeurer de l'autre côté de l'Euphrate où elle continua à former un peuple nombreux. Une colonie d'environ 42,000 Juifs des tribus de Juda, de Benjamin et de Lévi, ces derniers dans une proportion numérique très-considérable, rentra dans sa patrie sous la conduite de Zorobabel, en 536 av. J.-Ch., et cette première caravane fut suivie de deux autres beaucoup moins nombreuses conduites par Esdras, l'an 478 et par Néhémie, l'an 444. La nouvelle colonie ne parvint que difficilement à s'établir, principalement à cause des querelles qui s'élevèrent entre elle et les Samaritains ses voisins, à l'occasion de la reconstruction du temple de Jérusalem. Ces querelles, qui finirent avec la construction d'un second temple sur le mont Garizim, l'an 408 av. J.-Ch., par une séparation complète entre les deux peuples

[1] Voyez, par exemple, sur le dogme de la résurrection, *Talmud*, Sanhedrin, fol. 90, l'étrange argumentation de Gamaliel.

et par raviver la haine nationale qui subsistait toujours entre eux, furent pourtant un instant calmées grâce à l'intervention de Darius, fils d'Hystaspe, et le temple de Jérusalem put s'achever, l'an 515. Tout en travaillant à le rebâtir, les chefs des Juifs s'occupèrent avec l'ardeur du fanatisme à remettre en vigueur la loi de Moïse, qu'ils rédigèrent par écrit et dont ils ordonnèrent la lecture assidue non-seulement dans les fêtes publiques, mais les jours de sabbat dans les synagogues [1]. Leurs efforts tenaces et énergiques, favorisés pas une espèce d'autonomie que tolérait le roi de Perse, et par le peu d'étendue du territoire, qui se réduisait à une petite ville et à sa banlieue, eurent un plein succès et avec le temps les Juifs conçurent pour leur culte un zèle ardent, inébranlable, qui imprima à leur nationalité un cachet tout particulier de force et de durée, mais qui se manifesta de bonne heure par un étroit formalisme destructif de toute indépendance d'esprit, de toute vraie moralité.

Rien peut-être ne contribua à inspirer à la nation juive son invincible fidélité au monothéisme théocratique de Moïse plus que les persécutions dont elle eut à souffrir après le renversement de la monarchie des Perses par Alexandre, (323). Dans le partage de la succession du héros macédonien, la Palestine échut aux rois de Syrie; mais Jérusalem fut prise déjà, en 312, par Ptolémée-Lagus qui emmena à Alexandrie une nombreuse colonie de Juifs. C'est dans cette colonie, devenue bientôt très-prospère, que se produisit surtout, au contact de la philosophie grecque, la direction librement spéculative [2], qui essaya de concilier le mosaïsme

[1] C'est dans Ps. LXXIV, 8, qu'il est fait pour la première fois mention de ces lieux d'assemblée.

[2] *Dähne*, Geschichtliche Darstellung der jüd. alexandrin. Religions-Philosophie. Halle. 1834, 2 vol. in-8°.

avec les philosophèmes des anciens sages de la Grèce, notamment de Pythagore, de Platon et d'Aristote, sur le monde spirituel et l'origine des choses. L'influence de la philosophie pythagoricienne se montre dans l'ascétisme des Thérapeutes. Le péripatétisme compta d'assez nombreux adhérents, entre autres Aristobule [1], qui, dans la seconde moitié du deuxième siècle avant l'ère chrétienne, essaya le premier d'accorder la religion mosaïque avec la philosophie grecque, sans reculer même devant la falsification des textes, exemple qui ne trouva dans la suite que trop d'imitateurs, et en appelant à son aide la méthode d'interprétation allégorique déjà recommandée par Platon au sujet des œuvres d'Homère [2], et suivie par le célèbre Philon, qui, en s'attachant à chercher l'idée sous le symbole, donna ainsi au judaïsme alexandrin un caractère plus indépendant et plus spiritualiste, et au mosaïsme une signification religieuse universelle.

Si la philosophie grecque trouva moins d'accès chez les Juifs de la Palestine que chez ceux d'Alexandrie, la cause n'en est pas difficile à trouver, elle est toute politique. Devenus sujets des Séleucides par leur soumission volontaire à Antiochus le Grand qu'ils aidèrent à chasser les troupes égyptiennes de Jérusalem, l'an 198 avant notre ère, ils avaient obtenu de ce prince la confirmation de tous leurs priviléges et leurs grands-prêtres, qui prenaient le titre d'Ethnarques ou d'Alabarques, continuèrent à les gouverner, peut-être déjà avec le concours d'un Sanhédrin ou Sénat. Cet état de choses assez tolérable changea par suite des dissensions qui éclatèrent dans la famille sacer-

[1] *Valckenaer*, De Aristobulo judæo.
[2] *Platon*, De Republicâ, lib. III, § 6.

dotale et dont Antiochus Épiphane voulut profiter pour subjuguer les Juifs, en introduisant chez eux les mœurs et la religion grecques. Les violences qu'il employa provoquèrent l'an 167, sous la conduite de l'Asmonéen Matthatias, et de ses fils, une révolte qui se termina, après plus de trente ans d'une guerre acharnée, par le triomphe des Juifs, dont le chef, Jean Hyrcan, réussit non-seulement à maintenir son indépendance, mais même à agrandir son territoire. Cependant la tranquilité dura peu. A la mort de Jean Hyrcan, le dernier héros de la famille des Macchabées, les partis politiques et religieux des Pharisiens et des Sadducéens firent naître des dissensions intérieures qui excitèrent de grands troubles et ensanglantèrent plus d'une fois Jérusalem, jusqu'à ce qu'enfin Hérode l'Iduméen, nommé roi de Judée par les triumvirs, parvint à s'affermir sur le trône qu'il occupa, non sans éclat, jusqu'à sa mort, arrivée l'an 4 avant la naissance de Jésus-Christ.

Cette suite presque non-interrompue de guerres civiles et étrangères, de victoires et de revers, de triomphes et de persécutions était très-propre à maintenir la conscience religieuse des juifs dans un état d'exaltation favorable à l'assimilation d'éléments étrangers. Aussi tout en restant, à l'encontre des Alexandrins, servilement attachés à la lettre de la Loi, les Juifs Palestiniens se livrèrent-ils avec ardeur à de subtiles et méticuleuses recherches, dont les résultats transmis de bouche en bouche dans les synagogues, qui se multiplièrent de plus en plus, constituèrent les traditions des pères παραδόσεις, révérées, surtout par les Pharisiens, comme la seconde source de la révélation. Avec le temps, leur esprit uniquement nourri de ces arguties ne vit plus le côté religieux et moral de la Bible et s'attacha uni-

quement au côté extérieur, rituel. Il en résulta que non-seulement l'idéal théocratique des prophètes fut oublié; le Messie cessa d'être conçu comme un réformateur religieux et moral, son royaume comme un royaume saint, peuplé de véritables adorateurs de Jéhovah; on en vint à se le représenter de préférence comme un conquérant, qui soumettrait aux Juifs tous les peuples étrangers, qui comblerait les descendants d'Abraham de tous les biens terrestres, et qui forcerait toutes les nations à sacrifier à Jéhovah dans le temple de Jérusalem. Peu à peu les traditions supplantèrent même la loi écrite, et une fausse confiance dans le mérite des œuvres cérémonielles, dans le jeûne, la prière, l'aumône et les ablutions, tua la moralité, la piété intérieure disparut devant une religiosité de convention, et c'est ainsi qu'à la fin de cette période, les Juifs avaient reculé fort en arrière de quelques-uns de leurs prophètes qui mettaient la contrition bien au-dessus des sacrifices. Tous ne subirent pas, il est vrai, l'influence de cette décadence morale. Les meilleurs, ceux qui restèrent les plus fidèles, à l'esprit du mosaïsme, comme les Sadducéens et surtout les Esséniens, continuèrent à attacher peu de prix aux traditions des pères et aux cérémonies du culte lévitique et parmi tous les dogmes nouveaux que les Pharisiens trouvèrent moyen de rattacher au mosaïsme, les Esséniens ne consentirent à accepter que celui de l'immortalité de l'âme, que les Sadducéens rejetaient avec autant d'obstination que celui de la résurrection, la vertu, selon eux, portant en elle-même sa récompense [1].

[1] *Josèphe*, De bello judaïc., lib. II, c. 8, § 2-14; Antiquit. judaïc., lib. XIII, c. 5, § 9; lib. XVIII, c. 1, § 2-5.

§ 104.

Dieu et ses attributs.

Pölitz, De gravissimis theologiæ seriorum Judæorum decretis, quorum vestigia in libris inde ab exilii ætate usque ad sæculi IV post Christum natum initia deprehenduntur, Lips., 1794, in-4°. — *Bretschneider*, Systematische Darstellung der Dogmatik der apokryphischen Schriften des Alten Testaments, Leipz., 1805, in-8°.

A l'époque même où les Juifs retournaient en Palestine et rebâtissaient les murs de Jérusalem, le célèbre philosophe Héraclite travaillait à répandre en Grèce l'idée de l'unité de Dieu, et vers le même temps, Anaxagore enseignait un monothéisme spiritualiste, en proclamant que le principe créateur est un esprit tout-à fait immatériel, ayant une existence individuelle, un être immuable, pensant et actif [1]. Malgré l'influence de la civilisation perse, des siècles devaient s'écouler encore avant que la spéculation juive s'élevât à cette hauteur; car, quoique l'adoration symbolique de Jéhovah sous une image eût entièrement cessé parmi eux, on trouve encore chez les Juifs, jusqu'à l'époque des Macchabées, des traces d'une confiance superstitieuse dans les idoles et les amulettes (II *Macc.* XII, 40). et la croyance à un monde des Esprits, avec lequel on pouvait entrer en relations directes par la magie et la théurgie, ne cessa jamais de régner dans le peuple. Ce qui prouve cependant que les idées des Juifs sur l'essence divine

[1] *Richter*, Histoire de la philosophie, trad. Tissot, t. I, p. 258.

avaient déjà subi des modifications, c'est que tout en conservant les anciens noms de Dieu, ils donnèrent à quelques uns d'entre-eux une signification différente. C'est ainsi que יְהוָה צְבָאוֹת ne signifie plus, dans les livres postérieurs à l'exil, le Dieu des armées, le Dieu de la guerre, mais le Dieu des armées célestes ou des étoiles. Cette acception différente du même nom prouve qu'ils mettaient surtout Dieu en rapport avec le ciel, et c'est ce que confirment les dénominatious nouvelles qu'on trouve dans les écrits postérieurs à la captivité, comme אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם, le Dieu du ciel (II *Chron.* XXXVI, 23; *Eldras* I, 2; *Néhémie* I, 4, 5; *Daniel* II, 18; *Tobit* X, 12), ou simplement le ciel (*Daniel* IV, 23; I *Macc.* III, 60), et qu'ils empruntèrent vraisemblablement aux Perses [1].

On doit aussi regarder comme un des résultats de l'exil, l'affermissement dans les esprits de la doctrine de l'unité de Dieu. L'homme en effet concevra plus aisément l'idée monothéiste dans un vaste empire despotique que dans une confédération de petits états républicains. Le monothéisme s'ancra donc de plus en plus dans la nation, sous la domination persane, et fut professé dès lors avec une fidélité héroïque. Les dernières traces du polythéisme disparurent pour toujours; mais on ne remarque pas de bien sensibles progrès, quant à la pensée philosophique au moins, dans les livres d'origine palestinienne; les attributs de Dieu, notamment, continuent à y être considérés au point de vue d'un particularisme étroit et d'un anthropopathisme digne d'une nation grossière et ignorante. L'éternité n'est encore attribuée à Dieu que dans de vagues formules (*Sira-*

[1] Dans le Zend-Avesta, les étoiles sont les corps des esprits purs (*Zend-Avesta*, trad. par Kleuker, th. III, p. 127).

cide XVIII, 1; *Tobit* XIII, 1). La toute-présence est toujours rattachée à la toute-science (*Sirac.* XVII, 16-17; XXXIII, 29; XXXIX, 24-25; XLII, 18-20). Jamais il n'est parlé qu'en termes très-généraux de la toute-puissance de Dieu (*Tobit* XIII, 2; *Sirac.* XVI, 18-19), et son immatérialité ne paraît pas avoir été plus clairement conçue. Il n'est plus question, il est vrai, depuis la captivité, d'apparitions visibles de Dieu sur la terre; mais le prophète Daniel nous peint encore Jéhovah comme un vieillard à cheveux blancs comme la laine, vêtu d'un talar blanc comme la neige, et assis sur un trône de feu (*Daniel* VII, 9). De même, les psaumes composés après l'exil, abondent toujours en anthropomorphismes, comme les apocryphes palestiniens. Jéhovah habite toujours sur la montagne sainte (*Ps.* CXXI, 1), et est encore représenté comme trônant entre les chérubins sur l'arche d'alliance, qui d'ailleurs n'existait plus depuis longtemps *Cantiq. des* 3 *enfants*, V, 31); il a des yeux, des oreilles, des mains (*Ps.* XXXIV, 16); *Sirac.* X, 4; XI, 12; XV, 19; *Baruc* II, 16-17; il dort et s'éveille (*Ps.* XLIV, 24). Il est ému de colère ou de pitié (*Sirac.* V, 7); il se souvient et il oublie (*Baruc* III, 5; IV, 27; V, 5; *Sirac.* XXIII, 18). Sans doute, il est permis de ne voir dans ce langage anthropomorphique que des symboles, des métaphores ou des images poétiques; cependant il ne faut pas oublier qu'au VI[e] siècle avant notre ère, les Juifs étaient encore placés très-bas sur l'échelle de la civilisation, et que le développement des idées religieuses se proportionne constamment aux progrès de la culture intellectuelle et morale, et l'on peut tenir pour certain, croyons-nous, que le peuple juif, sauf la partie la plus éclairée, prenait ces expressions figurées à la lettre, et continuait à concevoir Dieu comme un être personnel d'a-

près l'analogie humaine, sans écarter de l'idée qu'il s'en faisait ce qui tient à l'imperfection de la créature. Cependant il faut reconnaître que même chez les Juifs palestiniens les idées sur Dieu, comme Être suprême, et sur ses attributs métaphysiques et spirituels, sont en général plus précises qu'elles ne l'étaient chez les Hébreux. Il est rare de rencontrer dans leurs écrits l'anthropomorphisme grossier des âges antérieurs; il n'y est plus question de théophanies; au contraire on y entend une fois (*Sirac.* XLIII, 29) comme un écho du panthéisme, de ce système auquel aboutissent presque nécessairement le mysticisme dans toutes les religions, la spéculation dans toutes les philosophies. Quant aux attributs moraux, la justice et la véracité sont toujours les plus célébrées. La justice de Dieu éclate dans une rémunération équitable; tous ses jugements sont dictés par la vérité (*Tobit* III, 2; *Baruc* I, 15; II, 6; *Cant. des* 3 *enfants*, 3), seulement c'est surtout dans l'histoire juive qu'il manifeste sa justice (*Baruc* I, 15-22; II, 1-20; *Tobit* III, 4; *Cantiq. des* 3 *enfants*, 4; *Judith* V, 6-19; IX, 2-4). La véracité se montre surtout en ce qu'il garde fidèlement l'alliance conclue avec Abraham (*Baruc* II, 33-35; *Cantique des* 3 *enfants* 12-13), alliance en vertu de laquelle il est devenu le seigneur et le père des Juifs à jamais (*Tobit* XIII, 4; *Sirac* XXXVI, 13). Cet étroit particularisme est moins saillant dans les passages où il est question de la bonté de Dieu, bonté qui se manifeste non-seulement dans les biens dont il comble les hommes justes, mais dans la miséricorde dont il use envers les pécheurs; car cette bonté miséricordieuse ne s'étend pas uniquement sur les Juifs, bien qu'ils soient toujours le peuple élu, le peuple préféré; elle s'étend à toute chair (*Sirac.* XVIII, 10-12), parce que tout homme est faible

et enclin au mal, seulement elle est soumise à une condition : c'est que l'homme pardonne aussi à son prochain et ne garde pas de haine envers lui (*Sirac.* XXVIII, 1 et suiv.)

A cet égard, le judaïsme palestinien se rapproche du chistianisme ; mais il n'en est plus de même quant à la notion de la sainteté de Dieu, qui n'est pas toujours conçue comme purement morale. Le mot saint ἅγιος, n'est pas toujours pris, en effet, dans les livres postérieurs à l'exil dans le sens d'ennemi du mal et du péché ; comme קָדוֹשׁ, il est le plus souvent synonyme de grand, auguste, et la sainteté de Dieu est souvent confondue avec la majesté de Dieu (*Tobit* XII, 16 ; *Baruc* V, 5 ; *Sirac.* XLVIII, 22 ; XLVII, 8).

Dans les apocryphes hellénistiques ou alexandrins, plus encore que dans ceux d'origine palestinienne, l'unité de Dieu est partout et fermement maintenue contre le polythéisme, qu'ils combattent, non pas comme ces derniers, par le ridicule, en confondant sciemment les dieux des païens et leurs idoles (*Baruc* VI, 7-22) ; mais par des arguments historiques et philosophiques (*Sapience,* XIII-XIV). Toutes les définitions qu'ils donnent de Dieu tendent d'ailleurs à le faire concevoir comme l'Absolu. Il est le seul Dieu (*II Macc.* VII, 37) ; son esprit remplit tout, est partout (*Sap.* I, 7) et en tout (*Sap.* XII, 1) ; il est la lumière éternelle (*Sap.* XII, 26) ; le roi du monde (*II Macc.* VII, 9) ; le seigneur de la vie et de l'esprit (*II Macc.* XIV, 46) ; le maître de la vie et de la mort (*Sap.* XVI, 13). A cet égard, les idées des Juifs alexandrins, modifiées par la philosophie platonicienne, sont plus avancées que celles des Juifs palestiniens, et il en est de même en ce qui concerne quelques-uns des attributs divins, par exemple la toute-présence.

Pas plus que Philon [1], ils n'admettent une toute-présence substantielle; il est présent partout, mais, comme nous venons de le dire, virtuellement, c'est-à-dire par son esprit, par ses forces, par ses perfections. C'est qu'ils s'attachent en général avec plus de soin que les Juifs palestiniens à éloigner de l'idée de Dieu tout ce qui pourrait obscurcir la notion de son immatérialité; ils évitent donc les anthropomorphismes et si le mot de colère, ὀργή, revient assez souvent dans leurs écrits lorsqu'ils parlent de Dieu, c'est toujours dans le sens de τιμωρία, châtiment. Du reste, leurs conceptions des attributs moraux de l'Être suprême ne diffèrent pas de celles des palestiniens : selon la Sapience, Dieu est juste (*Sap*. XII, 15), il punit le méchant et récompense le juste (*Sap*. XIV, 9; XVI, 24); il est miséricordieux (*Sap*. XI, 24-27; XII, 18, 20, 22) envers tous les hommes, mais surtout envers son peuple; il est enfin doux, véritable et patient (*Sap*. XV, 1). On ne trouve dans leurs écrits qu'une seule idée nouvelle relativement aux perfections divines, celle de la béatitude : Dieu se suffit à lui-même (*II Macc*. XIV, 35).

§ 105.

Dieu Créateur.

Heydenreich, Adumbratio quæstionis : Num ratio humana suâ vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo, Lips., 1790, in-4°. — *Königsmann*, An mundum ex nihilo creatum tradant literæ sacræ, Slesv., 1798, in-4°.

Les apocryphes palestiniens et les Alexandrins s'accordent à considérer Dieu comme le seul créateur de toutes

[1] *Philo*, De linguarum confusione, p. 339.

choses (*Judith* XIII, 18; *Sirac.* XXIV, 8; *II Macc.* I, 24; VII, 23; *Sap.* IX, 1), et tous semblent accepter la cosmogonie mosaïque, sans s'y attacher pourtant servilement; ce fut seulement plus tard que les Juifs en vinrent à la prendre à la lettre jusque dans ses détails. Ainsi, selon le Siracide (XVI, 25-27), la création des corps célestes précéda celle des corps terrestres et dans *II Macc.* VII, 28, il est dit clairement que Dieu créa le monde de rien, ἐξ οὐκ ὄντων, formule qui contredit *Sap.* XI, 18, où Dieu nous est présenté, ainsi que dans la Genèse, comme un architecte qui façonne une matière préexistante, l'ἀμόρφος ὕλη des Platoniciens. Cette dernière opinion, quoiqu'elle puisse difficilement se concilier avec le dogme de l'unité absolue de Dieu, puisqu'elle met en présence deux principes, l'un actif et l'autre purement passif, était cependant celle qui comptait chez les Juifs le plus grand nombre de partisans. Philon lui-même la professa; car s'il déclare quelque part [1] que rien ne vient de rien, il explique ailleurs ce μὴ ὄν, non pas comme quelque chose qui n'existait pas, mais comme quelque chose d'informe, de confus, de cahotique [2]; il serait même possible que la formule ἐξ οὐκ ὄντων dût aussi être prise dans ce sens, ce qui réduirait à bien peu de chose les différences entre les Apocryphes et la Genèse au sujet de la création. On aurait d'autant moins lieu d'en être surpris, qu'on remarque une étonnante analogie, nous l'avons déjà fait observer, entre le mythe cosmogonique de la Genèse et celui du Zendavesta. Les créations s'opèrent selon l'un et l'autre dans le même ordre et dans le même espace de temps. Ormuzd, comme Élohim, crée d'abord le ciel, puis l'eau,

[1] *Philo*, Opera, t. II, p. 488 : Ὥσπερ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίνεται.
[2] *Ibid.*, p. 367.

la terre, les plantes, les animaux et enfin l'homme [1]. Il est clair qu'un tel accord n'est pas dû au seul hasard, et que l'un des mythes a servi de modèle à l'autre ; car il semble difficile, vu la différence des races sémitique et arya, de leur reconnaître une même origine. Selon de Cölln [2], c'est le mythe hébreu qui a été la source du mythe zend, et il appuie son opinion sur l'hypothèse que Zoroastre fut contemporain de Cyaxare Ier, roi des Mèdes, et par conséquent qu'il vécut plusieurs siècles après Moïse ; mais ne faudrait-il pas prouver aussi que Moïse est vraiment l'auteur du fragment élohistique de la Genèse ? Or c'est à peine si l'on trouve dans la législation mosaïque les premiers linéaments du mythe hébreu.

§ 106.

Providence.

Comme l'hébraïsme, le judaïsme admettait une providence générale qui se manifeste dans le jeu régulier des forces de la nature, dans la succession régulière des phénomènes. C'est Dieu ou plutôt son Esprit, son souffle, רוּחַ, qui renouvelle sans cesse l'aspect de la terre en la couvrant de productions nouvelles ; si ce souffle vital se retire, tout souffre, dépérit et meurt (*Ps.* CIV, 29-30). C'est lui qui donne la nourriture à toutes les créatures (*Ps.* LXV, 10-14) ; il les rassasie de sa main (*Ps.* CIV, 27-28 ; CXLV, 16) ; c'est lui qui

1 *Kleuker*, Zend-Avesta, th. I, p. 21.
2 *Von Cölln*, Biblische Theologie, t. I, p. 176.

inscrit le nom de l'homme dans le livre de vie, même avant sa naissance (*Ps.* CXXXIX, 16), et qui le garantit des dangers pendant sa vie (*Ps.* XXII, 10-11; LXXI, 6); mais ce sont surtout les gens pieux, c'est-à-dire ses adorateurs, qu'il couvre ainsi de sa protection. Souvent même il intervient directement en leur faveur, soit par lui-même, soit par ses envoyés. Telles sont les idées exposées dans tous les écrits bibliques d'une date postérieure à l'exil, et notamment dans les Apocryphes d'origine palestinienne où domine surtout le point de vue particulariste. Pour Judith, par exemple, et pour Baruc, Dieu semble être exclusivement le Dieu d'Israël (*Judith* IV, 12; V, 19; VI, 18; Baruc II, 15; III, 1, 6). Selon le IVe Livre d'Esdras (chap. VI, 55-59), il n'a même créé le monde qu'au profit des Juifs. Ce particularisme étroit est moins sensible, il est vrai, dans l'Ecclésiastique, qui a évidemment subi déjà l'influence grecque et dont la doctrine se rapproche beaucoup de celle des Apocryphes hellénistiques. Le Siracide admet une Providence universelle qui se manifeste par l'ordre admirable établi dans le monde (*Sirac.* XVI, 26-28, XXXIX, 20), où tout répond au but que le créateur s'est proposé (*Sirac.* XXXIX, 26, 32-36; XLIII, 28) et qui ne peut être que le perfectionnement moral de l'homme; par la juste répartition des biens et des maux en vue du bonheur terrestre du juste et du châtiment du méchant (*Sirac.* XI, 12-17; XXXIX, 30-35; XL, 9-10; cf. *Sap.* IV, 3-5; *II Macc.* IX, 5, 6; XIII, 8). Il est vrai que souvent le juste n'est pas heureux; mais ses souffrances sont passagères et servent à l'éprouver (*Sirac.* II, 5; cf. *Sap.* III, 5-6; *II Macc.* VI, 12); il doit donc prendre patience et les accepter volontiers comme venant de Dieu (*Sirac.* XXXII, 16), en se tenant pour assuré d'une récompense (*Sirac.* II, 8-12,

cf. *Tobit* IV, 6, 10). Ses maux d'ailleurs viennent en partie de l'abus qu'il fait de sa liberté morale (*Sap.* I, 12; XI, 17; *II Macc.* VII, 32); car Dieu a mis en présence des hommes le bien et le mal, la vie et la mort, en les laissant absolument libres de choisir (*Sirac.* XV, 11-20). Cependant le Siracide lui-même n'est pas tellement dégagé des préjugés du mosaïsme, qu'à côté de cette Providence universelle, qui s'étend sur toute chair (*Sirac.* XVIII, 13), il n'admette une Providence spéciale qui veille plus particulièrement sur les justes et sur le peuple juif (*Sirac.* XVII, 15), le premier-né du Seigneur, πρωτογόνος τοῦ κυρίου, comme il l'appelle. Le même particularisme se fait remarquer dans les Apocryphes hellénistiques. En effet, si dans certains passages, ils enseignent que tout dans le monde dépend de Dieu; que toutes ses créatures lui sont également chères (*Sapience* XI, 25, 26); que rien ne subsiste, que rien n'arrive sans sa volonté; qu'il est le maître de la mort comme de la vie (*Sapience* XVI, 13; *II Macc.* VIII, 18); qu'il gouverne le monde avec justice et miséricorde (*Sap.* XII, 13, 15; XV, 1), dans d'autres, ils admettent pourtant que c'est sur les Juifs, ses fils ou ses enfants, que Dieu veille avec une sollicitude toute paternelle (*Sap* XII, 19-21; XVI, 9-10). Cette nation sainte, ἔθνος ἅγιον (*Sap.* XVII, 2), ce fils de Dieu υἱος Θεοῦ (*Sap.* XVIII, 13), peut être persécuté par les impies, raillé par les étrangers, martyrisé jusqu'à la mort; mais Dieu finira par lui venir en aide et le délivrer, s'il reste fidèle à sa loi (*Sap.* II, 18, cf. *Ésaïe* LII, 13-LIII, 12).

Au point de vue de l'universalisme, on ne remarque donc que de très-faibles progrès dans les Apocryphes hellénistiques; les Juifs tenaient avec presque autant d'opiniâtreté que les Hébreux à leur prétendu privilège de peuple élu.

Cependant ils avaient déjà fait sous un autre rapport un pas immense ; nous voulons parler de la doctrine de la rémunération. On trouve encore dans les Apocryphes palestiniens cette doctrine exposée comme dans les écrits bibliques antérieurs à l'exil. La récompense de la vertu et la punition du péché ont toujours lieu dans cette vie selon le mérite d'un homme ou de ses descendants (*Tobit* III, 3-4 ; *Judith* VII, 18 ; *Sirac.* XI, 29 ; XLI, 8 ; *Baruc* III, 8) ; c'est seulement dans la Sapience et dans le deuxième livre des Macchabées qu'on rencontre pour la première fois des idées plus élevées qui se fondent sur la ressemblance de l'homme avec Dieu et sur la foi à l'immortalité de l'âme (*Sap.* II, 22-III, 8 ; *II Macc.* VII, 9, 14, 36). Encore les deux théories y sont-elles confondues en sorte que les opinions qui y sont émises forment comme la transition du mosaïsme au christianisme pour le dogme de la rémunération. Il restait au dernier à en éliminer l'élément particulariste ou terrestre, élimination que Philon lui-même n'avait pas su faire ; car, quelque justes que fussent d'ailleurs ses idées sur la Providence divine, pour lui le peuple juif est toujours l'objet constant, sinon exclusif, de l'amour de Dieu qui, selon les promesses de Moïse (*Lévit.* XXVI), ne pouvait manquer de le combler de tous les biens sur cette terre et de lui donner la victoire sur ses ennemis [1].

[1] *Philo*, Opera, t. II, p. 365.

§ 107.

L'Esprit de Dieu.

Buchsenschutz, La doctrine de l'Esprit de Dieu, Strasb., 1840, in-4°.

Les théologiens chrétiens ont déployé beaucoup d'habileté et d'art pour fonder le dogme de la Trinité sur des preuves tirées de l'Ancien Testament; mais leurs plus solides arguments ne s'appuyent au fond que sur certaines formes grammaticales de la langue hébraïque et sur le parallélisme poétique. C'est tout au plus s'ils sont parvenus à prouver que la triple conception de la Divinité comme Dieu suprême, comme Dieu se manifestant dans le monde et comme esprit agissant dans toute la création se trouve confusément exprimée dans l'Ancien Testament. Parmi les livres antérieurs à l'exil, les Proverbes seuls (*Prov.* VIII, 22 et suiv.) nous offrent une conception assez claire de la seconde abstraction personnifiée sous le nom de Sagesse, d'où nous devons conclure qu'au VII[e] siècle avant notre ère, la spéculation juive s'était déjà élevée à ce point de transcendance qu'elle sentait la nécessité d'établir entre Dieu, esprit pur, et le monde physique un être intermédiaire. Cette idée spéculative ne pouvait manquer de se développer sous l'influence soit de la religion de Zoroastre, qui présente la parole créatrice, l'honofer, comme existant avant tous les êtres créés [1], même avant les Amschaspands, soit de la

[1] *Kleuker*, Zend-Avesta, th. I, p. 4.

philosophie platonicienne, qui enseigne que, c'est la parole, le logos divin, qui donne la réalité à toutes choses [1]. Aussi voyons-nous le Siracide comme l'auteur alexandrin de la Sapience, personnifier l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire la partie communicable de l'essence divine, selon les Hébreux (*Voy.* § 93) l'un sous le nom de Sagesse, l'autre sous celui de Parole. Ces trois expressions d'Esprit de Dieu, de Sagesse et de Logos ou Parole sont en effet synonymes dans la langue de l'Ancien Testament. Les mêmes qualités, les mêmes fonctions sont attribuées à l'un et à l'autre [2]; seulement les Juifs hellénistes emploient de préférence le nom de Logos, qui signifie à la fois raison et parole, tandis que les Juifs palestiniens restent plus fidèles à la terminologie de l'hébraïsme.

Dans le Siracide, la Sagesse est définie subjectivement comme la connaissance que l'homme possède des choses visibles et invisibles, et l'auteur l'introduit même comme interlocuteur en la personnifiant (*Sirac.* XXIV, 5 et suiv.). Dans cette acception subjective, elle est un don de Dieu. Mais il la prend aussi objectivement et, dans ce sens, elle est identique avec l'intelligence divine, qui présida à la création. Comme telle, elle était de toute éternité avec Dieu, puisqu'il est impossible en effet de concevoir un moment où Dieu eût été sans intelligence (*Sirac.* I, 1). Elle a été créée avant toutes les autres créatures (*Sirac.* I, 4; XXIV, 5); elle est issue de la bouche de Dieu (*Sirac.* XXIV, 5), et au commencement, elle couvrait la terre comme une

[1] *Eusèbe*, Præparatio evangelica, l. XI, c. 16-19.
[2] Comp., entre autres, *Siracide* I, 4 et *Sap.* IX, 1-2; *Sap.* IX, 10 et 17; *Sap.* IX, 15-19 et XVIII, 15-16; *Ésaïe* XI, 2 et suiv. avec *Sap.* VII, 7; VIII, 6 et suiv.; IX, 9-18; X, 2.

nuée (*Sirac.* xxiv, 6, cf. *Gen.* i, 2). On ne peut remonter à son origine ni sonder ses voies mystérieuses (*Sirac.* i, 6-7). Habitant d'abord le ciel, sur la colonne de nuée (*Sirac.* xxiv, 7; cf. *Baruc.* iii, 29), elle prit une part active dans la création (*Sirac.* xxiv, 6), puis comme fatiguée de son œuvre, elle désira se reposer dans une demeure permanente (*Sirac.* xxiv, 11), et Dieu lui assigna pour héritage Israël (*Sirac.* xxiv, 13). Elle s'établit donc à Jérusalem dans le saint tabernacle sur le mont Sion (*Sirac.* xxiv, 14-16; cf. *Baruc* iii, 37). Ne résulte-t-il pas clairement de cette description de la Sagesse et de ses actes que le Siracide et Baruc la considéraient comme une personne réelle, distincte de Dieu, comme une hypostase? Il est vrai que dans certains passages, ils identifient la Sagesse avec la Loi (*Sirac.* xxiv, 30-31; *Baruc* iv, 1), d'où quelques-uns ont conclu que le portrait de la Sagesse peint par ces deux écrivains n'est pas autre chose qu'une personnification poétique de la loi mosaïque, en tant qu'elle a manifesté la vérité éternelle, et qu'il n'est nullement question d'une émanation de la substance divine, d'une personnalité indépendante. Mais, comme ni le Siracide, ni Baruc n'attribuent à la Loi personnifiée une part quelconque dans l'œuvre de la création, cette opinion ne nous paraît pas admissible.

En tous cas, le doute même n'est pas permis pour le livre de la Sapience qui fait bien certainement de la Sagesse une hypostase. Au point de vue subjectif, qui est celui où il se place dans les premiers chapitres, l'auteur nous dit qu'elle habite dans les âmes saintes (*Sap.* i,4) et il exhorte les rois à l'acquérir, ce qui leur est d'autant plus facile qu'elle vient au devant de ceux qui la cherchent (*Sap* vi, 15-17). Pour lui donc, la Sagesse n'est point une simple abstrac-

tion, mais bien une personne concrète, parlant et agissant. Il en est de même quand, au point de vue objectif, il la définit comme l'activité intelligente de Dieu, comme la toute-science divine; quand il nous la représente comme assise près du trône de Dieu (*Sap.* IX, 4, 10), comme assistant à la création (*Sap.* IX, 2, 9), comme sachant tout et présente partout (*Sap.* IX, 11), comme gouvernant tout avec sagesse (*Sap.* VIII, 1), comme le reflet de la lumière éternelle, l'image de la bonté divine, (*Sap.* VII, 26), une pure émanation de la gloire du Tout-Puissant (*Sap.* VII, 25). C'est la Sagesse prise dans cette acception objective que Dieu envoie aux hommes (*Sap.* IX; 10) pour qu'elle les sauve (*Sap.* IX, 19) en faisant d'eux des amis de Dieu et des prophètes (*Sap* VII, 27), en leur montrant le royaume de Dieu et en leur donnant la connaissance des choses saintes (*Sap.* X, 10).

De ce qui précède, il résulte clairement que le Siracide, Baruc et la Sapience nous présentent l'intelligence divine qui éclate dans la création et le gouvernement du monde, et plus spécialement dans l'histoire du peuple juif, avec tous les caractères d'une hypostase distincte, d'un être à part doué de conscience et de spontanéité; qu'ils accordent tous les attributs divins et dans toute leur plénitude à cette hypostase, la plus pure image de la Divinité; qu'ils en font sous les noms de Σοφία, de Λόγος ou de Πνεῦμα, employés indifféremment comme le furent plus tard par les rabbins, ceux de Schechinah et de Memrah, leurs synonymes [1], un être intermédiaire, un médium, pourrions-nous dire, entre l'Être suprême et l'humanité; car c'est cet

[1] *Winer*, De Onkeloso ejusque paraphrasi chaldaica, Lips., 1820, in-4°, p. 44.

être divin, qui, envoyé du ciel, sa demeure, sur la terre, inspire à l'homme l'amour de Dieu, le ramène dans le sentier de la vertu, le sanctifie, le conduit à l'immortalité et à la béatitude céleste. C'est ainsi que de simples circonlocutions ou périphrases, dictées par l'horreur de l'anthropomorphisme, devinrent dans cette période des réalités, grâce à la disposition des peuples orientaux à personnifier les idées abstraites. Néanmoins on ne trouve pas encore, on le voit, dans le judaïsme, une conception claire de la Trinité. Il était assez naturel sans doute que les Juifs établissent un rapport tout particulier entre le Messie qu'ils attendaient avec une impatience croissante et un Être qui avait été l'organe de Dieu dans tous les événements heureux pour leur nation (*Sap*. x-xi). C'est ce qu'ils firent en effet; mais ils laissèrent au christianisme le soin d'établir une distinction métaphysique entre le Λόγος et le Πνεῦμα Θεοῦ et de placer le premier dans de nouvelles relations historiques, en l'identifiant avec le Christ.

§ 108.

Anges.

Dans cette période, la doctrine des anges se développe de plus en plus. Il est vrai que les Intelligences célestes sont souvent encore appelées les messagers מַלְאָכִים de Dieu et que, comme le remarque Ewald [1], ce mot n'exprime pas

[1] *Ewald*, Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments, Leipzig, 1828, p. 245.

une notion personnelle et concrète, mais a le sens indéterminé de mission, en sorte qu'il pourrait signifier non pas les messagers de Dieu, mais plutôt les vertus divines agissant dans le monde, opinion que partage Tholuck [1]; cependant ce qui prouve que les Juifs y attachaient une idée de personnalité, c'est que depuis l'exil, ils assignèrent aux anges des rangs, des noms et des fonctions particulières. En tête de la hiérarchie céleste, ils placèrent sept archanges, les sept amschaspands du Zendavesta (*Tobit* XII, 15), dont trois [2] sont même cités nominativement, savoir Gabriel, גַּבְרִיאֵל (l'homme de Dieu), interprète des révélations divines; Michel, מִיכָאֵל (celui qui est comme Dieu), protecteur spécial de la nation juive et plus tard des chrétiens (*Apoc.* XII, 7); et Raphaël, רְפָאֵל (Dieu est doux), l'ange qui veilla sur le jeune Tobie (*Daniel* VIII, 16; IX, 21; X, 13, 21; XII, 1; *Tobit* III, 17; IX, 1, 4; XII, 15), noms qui, comme les rabbins en conviennent eux-mêmes, avaient été importés de Babylone en Judée [3]. A côté du nom de messagers, on trouve, même avant l'exil, celui de saints, קְדֹשִׁים, appliqué aux anges (*Ps.* LXXXIX, 6) et ce nom, qui devint de plus en plus usité, fut réservé plus spécialement aux bons anges, lorsqu'après le retour de l'exil, les Juifs divisèrent, comme le Zoroastrisme, les Intelligences célestes en deux classes répondant à celles des Izeds et des Dews (*Zacharie* XIV, 5; *Daniel* VIII, 13; *Sirac.* XLV, 3). Celui de

[1] *Tholuck*, Commentar zum Hebräerbrief, Hambourg, 1836, p. 135.

[2] Le Targum de Jonathan *In Deuteron.* XXXIII, 6, en mentionne plusieurs autres par leurs noms.

[3] *Lightfoot*, Horæ hebraïcæ et talmudicæ in IV Evangelia, Lips., 1675, in-4°, p. 723 : R. Simeon ben Lachisch dicit : Nomina angelorum ascenderunt in manu Israëlis ex Babylone. Nam antea dictum est : Advolavit ad me unus τῶν Seraphim (Isaï. VI, 6), at post : Vir Gabriel (Dan. IX, 21); Michael princeps vester (Dan. X, 21).

fils de Dieu appliqué à un messager céleste se rencontre encore dans *Daniel* III, 25, 28, qui donne aussi aux envoyés célestes le nom de Veillants עירים (*Daniel* IV, 13, 17), mot que la Septante traduit par ἄγγελοι, anges, Symmaque et Aquilas par ἐγρήγοροι, vigilants. Quant aux fonctions des anges, dont la multitude est innombrable (*Daniel* VII, 10), ils continuent à former comme dans l'hébraïsme le conseil de Dieu, qui, assis sur son trône comme un roi de l'Orient, délibère avec eux et les charge de faire exécuter ses décrets (*II Chron.* XVIII, 18-21; XXXII, 21; *Daniel* IV, 14; VII, 9-10), et quelquefois d'expliquer aux prophètes leurs visions (*Zacharie* I, 9, 19 et suiv.; II, 3, 4; V, 5, 10-11; VI, 4-5; *Daniel* VIII, 16; IX, 21-22). A la tête de ce conseil, sont placés, comme nous l'avons déjà dit, les sept archanges, que Zacharie appelle les sept yeux de Dieu (*Zacharie* III, 9; IV, 10), peut-être parce qu'ils sont plus spécialement chargés de parcourir toute la terre et de présenter à l'Être suprême les prières des justes (*Tobit* XII, 15).

Quand un ange descend du ciel, sa demeure, sur la terre, c'est toujours par le commandement de Dieu, et il revêt alors une forme humaine, quelquefois terrible et toujours prodigieuse dans ses proportions (*Daniel* X, 5-6; *II Macc.* III, 25). Une apparition semblable frappe toujours les hommes d'une respectueuse terreur (*I Chron.* XXI, 16, 30; *Daniel* X, 8-9). Ordinairement le messager céleste est vêtu d'une robe de lin comme un prêtre [1] (*Daniel* X, 5; XII, 6-7) et, sans qu'il lui soit expressément donné des ailes, il possède la faculté de voler (*Daniel* IX, 21). Quoiqu'il ait toute l'apparence d'un homme, il n'a pourtant pas de corps vé-

[1] *Spencer*, Ouv. cité, t. III, c. 5.

ritable; il ne boit ni ne mange; s'il semble le faire, c'est une pure illusion (*Tobit* XII, 19).

Il n'est pas nécessaire, croyons-nous, d'insister sur le développement que prit l'angélologie dans cette période. Dans l'âge patriarcal, Dieu habitait au milieu des tentes de son peuple et protégeait directement la famille du patriarche. Pendant la période de l'hébraïsme, la Bible nous montre le Dieu national des Israélistes trônant entre les chérubins dans la tente-sanctuaire et intervenant encore quelquefois immédiatement dans les affaires de la nation. Depuis l'exil, retiré dans le ciel comme les rois d'Orient dans leurs palais d'où ils ne sortent que rarement pour se montrer à leurs sujets, nous le voyons continuant à gouverner le monde, non pas encore, il est vrai, par des lois physiques et morales, établies de toute éternité et immuables comme lui, mais par des ministres de sa volonté, par des anges; et à cet égard, les Juifs vont si loin dès la fin de cette période que déjà la Septante traduit אֵשׁ דָּת (*Deutér.* XXXIII, 2), qui signifie le feu de la loi, par ἄγγελοι, les anges, première trace d'une croyance que l'on trouve enseignée dans le Nouveau Testament, comme dans le Talmud. Cette croyance, qui fait intervenir directement les anges dans la promulgation de la Loi sur le Sinaï, est aussi étrangère à l'hébraïsme, que la doctrine des anges protecteurs, qui commence seulement à se produire dans les apocryphes de l'Ancien Testament. Il est vrai que Daniel parle déjà d'anges protecteurs de certains peuples, de certains pays (*Daniel* X, 13, 20, 21; XII, 1); mais on sait que le livre qui porte son nom est bien postérieur à l'exil, et il est à remarquer en outre qu'il n'est nulle part fait mention dans les documents bibliques du judaïsme d'anges spécialement

chargés de protéger les individus ; car Raphaël remplit, en veillant sur le jeune Tobie, une mission momentanée, comme l'ange qui sauva Azarias et ses compagnons (*Cantique des trois enfants* 26). Cette doctrine est, au contraire, clairement professée dans le Targum de Jonathan [1] et déjà si développée que les rabbins n'hésitent pas à affirmer que les anges protecteurs des nations sont au nombre de soixante-dix, un par peuple et par langue [2].

§ 119.

Démons.

Versuch einer Dämonologie, Halle, 1776, in-8°. — Beleuchtung der sogenannten biblischen Dämonologie, Dantzig, 1778, in-8°.

Depuis l'exil, les Juifs qui sentaient la nécessité d'éloigner de la notion de Dieu toute idée du mal moral ou physique, et qui avaient appris à connaître la démonologie zoroastrienne par leurs relations avec les Perses, s'appliquèrent à concilier les philosophèmes zends sur Ahriman et ses dews avec leurs anciennes idées nationales, en prenant pour point d'attache la conception d'Azazel. Mais la doctrine du dualisme contredit si formellement le principe fondamental de la religion mosaïque, qu'il fallut du temps avant qu'elle fût acceptée à peu près généralement. Dans le Siracide encore, ce sont les anges qui sont chargés d'exé-

[1] In Genesin XXXIII, 10; XXXV, 10; XLVIII, 16. La même idée se trouve dans la Septante, qui traduit לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל par κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.

[2] *Ibid.* XI, 7; cf. *Philo*, Opera, t. II, p. 242.

cuter les châtiments divins (*Sirac.* XLVIII, 24), et Satan שָׂטָן, Σατανᾶς, dont le nom ne se rencontre que deux fois dans les livres canoniques de l'Ancien Testament, d'une date postérieure à l'exil (*I Chron.* XXI, 1, cf. *II Samuel* XXIV, 1, et *Zacharie* III, 1-2), ne nous est présenté ni dans l'un ni dans l'autre de ces passages comme un être indépendant de Dieu et son ennemi. Dans le premier, l'auteur lui fait jouer le rôle que le premier livre de Samuel attribue à Dieu, rôle en effet indigne de la justice divine, et dans le second, il nous est présenté, ainsi que dans Job, comme un habitant du ciel, comme un membre du conseil céleste, où il semble remplir à peu près le rôle d'accusateur public, personnellement indifférent au résultat. Il n'est pas question davantage du diable, si ce n'est dans *Sapience* II, 23-24, qui fait allusion à la chute de l'homme d'après une interprétation empruntée au zoroastrisme, interprétation toute nouvelle qui levait une grande difficulté, celle d'un serpent doué de la parole, mais qui paraît avoir joui alors de peu de crédit, puisque ni Philon ni Josèphe ne semblent la connaître. Mais s'il est rarement parlé de Satan ou du diable dans les documents bibliques du judaïsme, il y est d'autant plus souvent question des démons, δαίμονες. Ce nom, qui fut d'abord appliqué à tout être divin, ami ou ennemi de l'homme, et réservé plus tard aux divinités secondaires, aux divinités infernales, fut ramené par Platon et ses disciples à sa signification primitive d'intermédiaires entre Dieu et les hommes que tantôt ils protègent et tantôt tourmentent [1]. Dans les apocryphes de l'Ancien Testament, le mot de démons n'a jamais cette double signification; il

[1] *Platon*, Conviv., § 28.

désigne toujours de mauvais génies ou des diables. Selon Baruc IV, 7, ce sont les dieux du paganisme, et la même idée se retrouve dans la Septante qui traduit par δαιμόνια les mots hébreux אֱלִילִים (*Ps.* XCVI, 5), et שֵׁדִים (*Ps.* CVI, 37), rendus plus exactement par idoles dans la version de Perret-Gentil. Le livre de Tobit nous les dépeint comme des esprits méchants qui aiment à tourmenter les hommes et dont on ne peut se débarrasser que par des moyens magiques (*Tobit* VI, 7; VIII, 3-4); ils retournent alors dans les déserts, leur séjour habituel (*Tobit* VIII, 4; *Baruc* IV, 35). L'un d'eux, Asmodée (voy. § 45), joue un rôle considérable dans ce livre, ainsi que dans le Talmud, où il est appelé le roi des mauvais esprits et identifié avec le Satan des Juifs contemporains de Jésus. Outre ce démon, ces derniers en connaissaient plusieurs autres par leurs noms, comme nous l'apprend le livre d'Hénoch qui mentionne, par exemple, Samyaze, leur chef, et Gadrel, le séducteur de la première femme [1]. Au reste, il n'est point encore question dans les Apocryphes de démoniaques, c'est-à-dire de ces malheureux insensés ou épileptiques, dont la maladie était attribuée à la présence d'un ou de plusieurs démons dans leurs corps. Mais il en est, par contre, très-fréquemment parlé dans le Talmud [2], ainsi que dans l'historien Josèphe, qui les tient pour les âmes des méchants et qui prétend avoir été témoin d'un exorcisme opéré avec succès par le prêtre Éléazar [3].

[1] *Livre d'Hénoch*, c. 7-10, 63-70, 85-87.
[2] Voir *Semler*, De Dæmoniacis, 4e édit., Halle, 1779, in-4°.
[3] *Josèphe*, De bello judaïco, lib. VII, c. 6, § 3. — Antiquit. jud. lib. VIII, c. 2, § 5.

§ 110.

L'homme.

Semler, De argumentis pro animæ immortalitate in Veteri Testamento, Halle, 1760, in-4°. — *Stäudlin*, Doctrinæ de futurâ corporum exanimatorum instauratione ante Christum historia, Götting., 1792, in-4°. — *Schmidt*, Entwurf einer Geschichte des Glaubens an Vergeltung und Unsterblichkeit bey den Juden, Marburg, 1797, in-8°. — *Cramer*, Doctrina Judæorum de præexistentiâ animarum, Vitemb., 1818, in-4°. — *Kiesselbach*, Dogma de rebus post mortem futuris e Veteris Testamenti scriptis, tam canonicis quam apocryphis, ratione exegetico-critic. erutum atque illustratum, Heidelb., 1832, in-4°.

La psychologie ou la connaissance de l'âme et de ses facultés fit d'assez notables progrès parmi les Juifs durant cette période. Le dogme d'une rémunération future, bien que clairement enseigné dans le Zendavesta, leur resta encore étranger pendant longtemps, et celui de l'immortalité de l'âme ne pénétra dans leurs esprits qu'avec lenteur. Quant à l'essence de l'âme, ils continuaient à croire qu'elle était insufflée en l'homme par Dieu (*Sapience* xv, 11) et que par conséquent elle était préexistante [1] à son union avec le corps (*Sapience* viii, 19), qui l'appesantit et la comprime (*Sapience* ix, 15), jusqu'à ce qu'elle s'en dégage par la mort. Une fois délivrée de ses chaînes, où se rend-elle? A ce sujet les opinions variaient. Les uns, fidèles aux enseignements de l'hébraïsme, continuaient à l'envoyer dans le Scheol, où elle ne jouissait que d'une ombre de vie (*Ecclésiaste* ix, 10); d'autres croyaient qu'elle retournait auprès de Dieu (*Ecclésiaste* xii, 9). On trouve même ces deux opi-

[1] Cf. *Philon*, De Somniis, t. I, p. 648.

nions exprimées dans le même livre, preuve incontestable de la confusion qui régnait encore dans les idées à ce sujet. Quelques-uns restreignaient aux seuls Juifs pieux cette continuation d'existence dans le ciel avec les anges (*Zacharie* III, 7; *Sapience* V, 5). Cependant les idées finirent par s'éclaircir et se préciser un peu mieux. Déjà à la fin de la période précédente, on doit avoir cru à la réunion possible de l'âme avec le corps; autrement les légendes relatives aux résurrections de morts n'auraient pas pu se former, et le symbolisme des prophètes de l'exil serait au moins étrange, lorsque, se servant d'une image, d'ailleurs très-juste, ils comparent l'état des Israélites exilés à un état de mort, et leur futur retour dans leur patrie à une résurrection (*Ésaïe* XXVI, 19; *Ézéchiel* XXXVII, 1-12). Il est clair comme le jour que ce dernier prophète surtout ne veut point parler de la résurrection des morts dans le sens qu'on attache aujourd'hui à ce mot, mais qu'il veut peindre allégoriquement ou symboliquement la restauration du royaume de David. Mais de ce qu'on regardait comme possible avant l'exil le retour de l'âme dans le corps, il ne faut pas conclure que les Hébreux ont cru à une future résurrection des corps. Ceux qui le prétendent, s'appuient sur Job XIX, 25-27, que Perret-Gentil a traduit ainsi :

25. « Pour moi, je sais que mon Sauveur est vivant,
« et qu'il demeurera le dernier sur la terre ;
26. « Et, quand après ma peau ce (reste) aura été détruit,
« même sans chair je verrai Dieu ;
27. « Oui ! moi, je le verrai à moi propice,
« mes yeux le verront, et non ceux d'un autre.
« Mon cœur en languit dans mon sein. »

Cette traduction, toute supérieure qu'elle est à celle de

Martin, n'est pas partout exacte. Le membre de vers qu'elle rend par *il demeurera le dernier sur la terre*, signifie littéralement *il demeurera près de la poussière*, c'est-à-dire il demeurera près du mort (pour le protéger contre la calomnie) ; et dans le distique suivant, le mot composé מִבְּשָׂרִי signifie non pas proprement *sans chair*, mais plutôt, comme traduit Martin, *de ma chair* ou avec ma chair, mon corps; en sorte que le passage entier peut s'expliquer fort naturellement par le passage parallèle, Job XXXIII, 21-28, où sont exprimées les mêmes espérances. Job aurait donc voulu dire seulement : Lorsque mon corps aura été broyé, consumé par la souffrance, j'ai espoir qu'il reprendra la fraîcheur de la jeunesse, et que dans ce corps ainsi renouvelé, moi-même, Job, et non un autre après ma mort, je verrai Dieu proclamer mon innocence [1].

Il n'est donc pas possible d'affirmer que le dogme de la résurrection se trouve enseigné dans Job, comme l'a cru l'ancienne Église. Mais il l'est, par contre, de la manière la plus formelle dans Daniel XII, 2 : « Et plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour l'opprobre et une ignominie éternelle. » Qui pourrait méconnaître ici l'influence du zoroastrisme ? La doctrine de la résurrection en vue d'une rémunération future est si étrangère au mosaïsme, qu'il fallut un long temps pour qu'elle fût adoptée par les Juifs palestiniens. Il n'est question d'une vie bienheureuse après la mort ni dans le Siracide,

[1] *Henke*, Narratio critica de interpretatione cap. XIX, 25-27, in antiquâ Ecclesiâ, Helmst., 1783, in-4°. — *Kosegarten*, Commentarius exegetico-criticus in loco XIX, 25-27, Gryph., 1815, in-4°. — *Hallenberg*, Dogmatis de resurrectione corporum mortuorum origo et num in libro Jobi ejusdem mentio facta sit, Stockholm, 1798, in-4°.

ni dans le premier livre des Maccabées, ni dans Judith, ni dans Esther ; en un mot, dans aucun de leurs apocryphes. Le Siracide qui prend pour modèles les anciens prophètes et les poètes de l'hébraïsme reste fidèle à leurs idées. Il ne connait qu'un ᾅδης, sombre et triste séjour, où l'on n'a à attendre aucune joie. (*Sirac.* xiv, 17), pas même celle de louer Dieu (*Sirac.* xvii, 24, 26 ; *Baruc* ii, 17), où l'unique bonheur est le repos (*Sirac.* xxii, 11); aussi descendre dans l'Hadès est-il considéré par les Juifs palestiniens comme le plus grand des malheurs (*Baruc* iii, 11). La seule récompense que puisse espérer le juste, c'est une longue vie (*Sirac.* i, 12), une nombreuse postérité (*Sirac.* xxx, 4-5 ; xliv, 13), ou une renommée qui vivra à travers les âges (*Sirac.* xliv, 14-15), tandis que le méchant disparaîtra sans laisser de souvenir (*Sirac.* xliv, 9 ; xli, 13), après avoir subi déjà durant sa vie le châtiment de sa méchanceté (*Sirac.* ix, 17 ; xxxix, 32 ; xl, 8-10). On comprend qu'avec des idées semblables, il n'est question dans les Apocryphes palestiniens, ni de rémunération morale, ni de jugement après la mort.

Ce fut chez les Juifs de l'Égypte que commencèrent à s'implanter vers la fin du second siècle avant l'ère chrétienne, la doctrine spiritualiste de l'immortalité de l'âme avec conscience de sa personnalité et celle d'une rémunération morale future, doctrine qu'ils empruntèrent vraisemblablement à la Grèce où depuis longtemps régnaient, sur la permanence de l'âme après la mort et la rémunération, des idées presque aussi pures que celles que nous professons aujourd'hui. Selon ces poètes et ces philosophes, l'âme du juste débarrassée de ses liens terrestres, monte au ciel, où assise sur un trône d'or, au milieu des sphères célestes, elle jouit de la contemplation éternelle de la lumière et

chante les louanges de la Divinité [1] tandis que l'âme du méchant, alourdie par ses souillures, ne peut s'élever avant sa purification jusqu'au séjour de la félicité et erre sur la terre autour des lieux impurs ou dans l'atmosphère [2]. Les plus coupables seules étaient précipitées dans le Tartare pour n'en plus sortir jamais [3].

Ce sont ces idées de la partie la plus éclairée de la population au milieu de laquelle ils vivaient, que les Juifs alexandrins adoptèrent peu à peu, en les combinant avec les doctrines de la philosophie orientale [4]. La Sapience parle en plusieurs endroits de la permanence du moi après la mort, mais comme d'une continuation de vie purement spirituelle (*Sapience* III, 9; V, 16; VI, 19-20); car pas un mot ne tend à faire supposer que l'auteur croyait à la résurrection du corps, bien qu'il peigne sous des couleurs toutes matérielles, empruntées aux prophètes, les récompenses et les châtiments qui attendent les hommes après le jour de l'examen (*Sap.* III, 18) ou la visitation des âmes (*Sap.* III, 13). On pourrait croire, d'après ce qu'il dit (*Sap.* I, 15 et VI, 19, 21; XV, 3), que, dans son opinion, les justes seuls ressusciteront; mais ce serait une erreur; car il met ailleurs (*Sap.* V, 1-15) les méchants en présence des justes glorifiés. Les mêmes idées se retrouvent dans Philon [5]; elles régnaient aussi parmi les Esséniens, au rapport de

[1] *Platon*, Leges, X, § 12. — *Euripide*, Alceste, 943; Troyennes, 608, 643. — *Pindare*, Opera, édit. Böckh, t. II, part. II, p. 623.

[2] *Pindare*, loc. cit. — *Eschyle*, Euménides, 269-275. — *Platon*, *Phædo*, § 69, 70.

[3] *Platon*, Phædo, § 143-144.

[4] *Frisch*, Vergleichung zwischen den Ideen, welche in den Apocryphen des A. T. und den Schriften des N. T. über Unsterblichkeit, Gericht und Vergeltung herrschen, dans l'Allgemeine Bibliothek d'*Eichhorn*, t. IV, p. 658.

[5] Voir *Schreiter*, Philos Ideen über Unsterblichkeit, Auferstehung und Vergeltung, dans les Analekten de *Kiel*, Leipz., 1821 et suiv., 4 vol. in-8°. t. I, cah. 2. p. 95-146.

l'historien Josèphe [1]. Parmi les apocryphes hellénistiques, c'est le deuxième livre des Maccabées qui parle le premier de la résurrection des corps (*II Macc.* VII, 9, 11, 14, 23; XIV, 46); encore ne s'explique-t-il pas clairement sur la résurrection des méchants; car les châtiments dont ils sont menacés (*II Macc.* VII, 17, 19, 31, 35) peuvent les atteindre dans cette vie, et tout ce qu'il est permis de conclure de *II Macc.* XII, 38-45, le seul passage de l'Ancien Testament où il soit question de prières et d'offrandes pour les morts, c'est que les Juifs pécheurs pourraient être purifiés par des sacrifices pour le péché et participer à la résurrection [2]. Au reste, pas un seul mot ne nous apprend si, en ressuscitant, les justes prendront le même corps ou un corps plus parfait. Nous voyons seulement par *II Macc.* XV, 12-16, qu'on commençait à croire à leur intercession auprès de Dieu, croyance qui a fait un si rapide chemin dans l'Église chrétienne. Ce fut par l'influence des Pharisiens que le dogme d'une résurrection plus ou moins matérielle devint populaire en Palestine, malgré l'opposition des Sadducéens, qui, fidèles aux enseignements de l'hébraïsme, n'admettaient qu'un royaume des ombres, le Scheol, et étaient accusés

[1] *Josèphe*, De bello judaïco, lib. II, c. 8, § 11 : Ἔρρωται παρ' αὐτοῖς ἥδε ἡ δόξα· φθαρτὰ μεν εἶναι τὰ σώματα... τὰς δὲ ψυχὰς ἀθανάτους ἀεὶ διαμένειν, καὶ συμπλέκεσθαι μὲν, ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτώσας αἰθέρος, ὥσπερ εἱρκταῖς τοῖς σώμασιν ἴυγγί τινι φυσικῇ κατασπωμένας. Ἐπειδὰν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷον δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμένας, τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι. Καὶ ταῖς μὲν ἀγαθαῖς, ὁμοδοξοῦντες παισὶν Ἑλλήνων, ἀποφαίνονται τὴν ὑπὲρ ὠκεανὸν δίαιταν ἀποκεῖσθαι, καὶ χῶρον οὔτε ὄμβροις, οὔτε νιφετοῖς, οὔτε καύμασι βαρυνόμενον, ἀλλ' ὃν ἐξ ὠκεανοῦ πραῢς ἀεὶ ζέφυρος ἐπιπνέων ἀναψυχει· ταῖς δὲ φαύλαις ζοφώδη καὶ χειμέριον ἀφορίζονται μυχὸν, γέμοντα τιμωριῶν ἀδιαλείπτων.

[2] Cette doctrine est professée dans le Zendavesta. Voy. *Vendidad*, trad. par Kleuker p. 315 et suiv.

par leurs adversaires de nier l'immortalité [1]. Les Pharisiens, en effet, croyaient fermement, selon le Nouveau Testament, à une résurrection générale des bons et des méchants (*Actes* XXIII, 8; XXIV, 15) et ils prenaient le mot dans le sens le plus grossier, dans celui d'une résurrection du corps; c'est au moins ce qu'on peut induire de *Matth.* XXII, 24 et suiv.; *Marc* XII, 19-23; mais cette assertion semble être contredite par Josèphe [2], contradiction, au reste, plus apparente que réelle, si l'on admet que l'historien juif parle plutôt d'un état intermédiaire des âmes pieuses, jusqu'à la venue du Messie [3]. Ce qu'il dit s'appliquerait alors non pas à la résurrection proprement dite, ni même à la métensomatose, c'est-à-dire au passage successif de l'âme dans plusieurs corps, mais à ce que la Kabbale appelait עבור, c'est-à-dire à la fusion de l'âme d'un juste avec celle d'un vivant, qu'elle rendait plus énergique, plus sage, plus parfaite, en même temps qu'elle rentrait elle-même en communication avec la terre. Cette croyance populaire, dont on trouve des traces jusque dans le Nouveau Testament (*Matthieu* XIV, 2), paraît avoir existé à côté de celle de la transmigration de l'âme d'un mort dans le corps d'un enfant avec ses mérites ou ses souillures (*Jean* IX, 1-2) [4]. Les rabbins y cherchaient la solution d'un des plus difficiles problèmes soulevés par l'existence du mal.

Au reste, quoique les opinions variassent beaucoup

[1] *Josèphe*, Antiquit. jud., lib. XVIII, c. 1, § 4. — *Matthieu* XXII, 24 et suiv. — *Actes* XXIII, 6 et suiv.; XXIV, 15.

[2] *Josèphe*, Antiquit. jud.; lib. XVIII, c. 1, § 3; — De bello judaïc., lib. II, c. 8, § 14 : Ψυχὴν πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δὲ εἰς ἕτερον σῶμα, τὴν τῶν ἀγαθῶν μόνην, τὴν δὲ φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι.

[3] *Paulus*, Pharisæorum de resurrectione sententia ex tribus Josephi locis explicata, Iena, 1796, in-4°.

[4] *Sohar*, ad Genes., fol. 19.

parmi les Juifs sur les principales questions de ce que la dogmatique appelle l'eschatologie, toutes les sectes s'accordaient dans la haute idée qu'elles se faisaient de l'âme humaine, toutes reconnaissaient en elle l'image de Dieu, que le Siracide faisait consister non-seulement dans la domination sur les animaux (*Sirac.* XVII, 3, 4), mais aussi dans une intelligence supérieure et surtout dans la conscience (*Sirac.* XVII, 6-8), priviléges auxquels la Sapience ajoute l'incorruptibilité (*Sap.* II, 23). Comme conséquence de sa supériorité, l'homme doit pratiquer la sainteté et la justice (*Sap.* IX, 23; cf. X, 2). Le judaïsme attachait donc à l'image de Dieu une importance morale bien plus grande que l'hébraïsme, et, en même temps, il se faisait des idées bien plus justes sur la liberté de la volonté humaine. Le Siracide déclare positivement que, placé entre le bien et le mal, l'homme est libre de choisir, qu'il dépend de lui d'observer ou non les commandements de Dieu (*Sirac.* XV, 14-17), dont la volonté lui est connue non-seulement par la loi révélée (*Sirac.* XVII, 12), mais aussi par la voix de sa conscience, son conseiller le plus sûr et le plus fidèle (*Sirac.* XIV, 2; XXXVII, 17-18). L'auteur fait d'ailleurs un magnifique éloge de la vertu, qu'il identifie avec la crainte de Dieu ou la justice (*Sirac.* X, 25; XXV, 13-14) et qu'il place au-dessus de la sagesse et de la science, tandis que la Sapience, qui ne parle pas de la vertu avec moins d'enthousiasme (*Sap.* IV, 1), la dérive directement de la sagesse, mère de toutes les qualités morales, de tous les talents, don magnifique octroyé par Dieu aux hommes (*Sap.* VIII, 21; IX, 17), s'ils le lui demandent avec ardeur (*Sap.* VI, 13-15).

Sur l'origine du mal moral, les Apocryphes ne s'expliquent pas aussi clairement. Le Siracide et la Sapience sont

les premiers parmi les livres de l'Ancien Testament, qui établissent une relation directe entre la corruption morale du genre humain et le péché des protoplastes. L'un et l'autre admettent le péché originel [1], conformément au mythe jéhovistique (*Sirac.* xxv, 31; *Sap.* ii, 24), que le Siracide cependant ne suit pas partout fidèlement. Ainsi *Sirac.* xvii, 1 considère la mort, non plus comme la suite du péché d'Adam, mais comme une nécessité physique : né de la terre, l'homme devait retourner dans la terre, après avoir vécu le petit nombre d'années que Dieu lui avait donné. La puissance du mal n'est d'ailleurs considérée nulle part comme irrésistible (*Sirac.* xv, 14-17). On peut le combattre par la stricte observation des lois cérémonielles, dont le prophète Zacharie et le Siracide apprécient la valeur morale d'après les dispositions de ceux qui les pratiquent (*Zach.* vii, 5-10; *Sirac.* vii, 9; xxxiv, 18 et suiv.), tandis que Daniel, Judith et Tobit attachent non-seulement un prix excessif, mais même la rémission des péchés à l'observation des lois mosaïques, et surtout aux exercices de piété, aux macérations, aux bonnes œuvres (*Daniel* i, 8-16; ix, 3; *Tobit* iv, 7-11; xii, 8-13; *Judith* iv, 9-13; viii, 6; xi, 12). Tel était l'idéal de la vertu, notamment pour les Pharisiens. Il devait résulter nécessairement de ce formalisme un affaiblissement du sentiment moral qui, en étouffant peu à peu la voix de la conscience, ouvrirait la porte toute grande à l'hypocrisie, et remplacerait la morale par la casuistique chez les Juifs palestiniens. Les Esséniens,

[1] Appelé יֵצֶר הָרַע par les Pharisiens et les Mystiques. Ce Jetser hara, ce penchant au mal est inné, tandis que le Jetser tob, יֵצֶר טוֹב le bon penchant, ne se manifeste qu'à la puberté (*Sohar*, ad Genes. fol. 68).

seuls, n'adoptèrent pas ces déplorables idées. Ils estimaient la domination sur les passions, la modération, la patience bien au-dessus des sacrifices et des cérémonies du culte; malheureusement, à côté d'idées très-saines sur la moralité, ils en admettaient d'autres très-funestes. Ils plaçaient le siège du mal moral dans la chair, source de toutes les passions selon eux, erreur qui a donné naissance aux extravagances du monachisme et au prix excessif que l'on commença à attacher dans cette période à la virginité et au célibat (*Sap.* III, 13, 14; IV, 1-2).

§ 111.

Inspiration — Révélation.

Cartault, De cessatione oraculorum divinorum post Malachiam, Franeker, 1692, in-8°. — *Fritzsche*, De revelationis notione biblicâ, Leipzig, 1828, in-8°.

Dans cette période, la croyance à l'action directe de l'Esprit de Dieu dans l'homme, s'affaiblit de plus en plus. Longtemps avant la période des Maccabées, il n'y a plus de prophètes, plus d'oracles divins (*Ps.* LXXIV, 9; *I Macc.* IV, 46; IX, 27; XIV, 41), tout au plus une voix divine, בַּת־קוֹל, révèle-t-elle encore de temps en temps la volonté de Jéhovah.[1] Par contre, on se persuade de plus en plus, depuis le retour de l'exil, que cet Esprit a révélé l'avenir par les anciens prophètes (*Zacharie* XII, 12; *Sirac.* XLVIII, 27-28; *Tobit* XIV, 5, 11), et déjà l'Esprit qui enseigne à Daniel

[1] *Talmud*, Sanhedrin, fol. 11. Il est souvent parlé dans le Talmud de cette *fille de la voix*, forme nouvelle de révélation, dont il est aussi question dans le Nouveau Testament, notamment dans *Matth.* III, 17; XVII, 5.

l'interprétation des visions et des songes est appelé l'Esprit des Dieux saints (*Daniel* IV, 8 ; V, 11). Cette conviction se produit clairement dans les Apocryphes. Selon Baruc II, 20, 24, c'est Dieu qui a parlé par ses prophètes, notamment par Jérémie, par Aggée et par Zacharie [1]. Après l'enlèvement d'Élie, son disciple Élisée fut rempli du Saint-Esprit (*Sirac.* XLVIII, 12), et le jeune Daniel proclama l'innocence de Susanne, grâce à l'Esprit Saint qui vivait en lui (*Susanne* 45).

Les prophètes postérieurs à l'exil nourrissaient encore l'espoir que l'Esprit de Dieu continuerait à agir au milieu du peuple (*Aggée* II, 5) ; et la persécution d'Antiochus Epiphane, loin d'étouffer cette espérance, lui donna de nouveaux aliments (*I Macc.* IV, 46 ; XIV, 41). En attendant que paraisse le prophète, plus ardemment désiré à mesure que l'étranger appesantit son joug, les docteurs juifs s'occupent avec un zèle infatigable de l'étude de la loi de Moïse [2], le plus grand des prophètes, loi de vie et de science (*Sirac.* XLV, 7), lumière incorruptible et éternelle (*Sap.* XVIII, 4 ; *Baruc* IV, 1), dont l'étude remplit celui qui s'y livre de l'Esprit de Dieu (*Sirac.* XXXIX, 1 et suiv.). Cette infusion, pour ainsi dire, de l'Esprit divin fait du rabbin un homme remarquable par sa prudence et sa sagesse (*Sirac.* XXXIX, 12-13), un ami de Dieu, un prophète même (*Sap.* VII. 27), mais non plus dans

[1] Voy. *III Esdras* I, 28, 47; VI, 1, dans les Libri Veteris Testamenti apocryphi, édit. Augusti, Lipsiæ, 1804, in-8°.

[2] Jusqu'à la ruine de Jérusalem, les Sopherim s'appliquèrent avec une ardeur sans égale à perfectionner l'orthographe des livres saints, à les diviser en chapitres, à en compter les versets, les mots, les lettres, à les expliquer en langue vulgaire. Après eux vinrent les Talmudistes qui prirent à tâche de commenter le texte au double point de vue de la légalité et du culte, à recueillir les traditions rabbiniques et à les consigner dans de volumineux écrits. Enfin, pendant le moyen âge, les Massorètes mirent la dernière main au texte reçu, par leurs travaux de critique.

le sens de l'hébraïsme; car si elle lui donne l'intelligence des révélations faites à Israël par les anciens envoyés de Dieu, elle ne lui confère plus le don d'opérer des miracles. Parmi les livres postérieurs à l'exil, ceux d'Esdras, de Néhémie et d'Esther ne racontent en effet aucun miracle, et les Chroniques se contentent de relater ceux qui se trouvent rapportés dans Samuel et les Rois. Les prophètes Aggée, Zacharie et Malachie eux-mêmes, quoiqu'ils possèdent le don de prophétie aussi complétement qu'Ésaïe ou Jérémie, quoiqu'ils prédisent, comme eux, l'établissement futur d'une théocratie parfaite, réalisation d'un idéal que leur enthousiasme religieux leur fait entrevoir dans l'avenir, n'essayent même pas de confirmer leurs prédictions par des miracles; ils ont des visions, mais ils n'opèrent pas de miracles proprement dits. Parmi les livres canoniques de l'Ancien Testament composés après l'exil, celui de Daniel seul abonde en faits merveilleux qui tous tendent à le légitimer comme prophète. Mais ce livre, nous l'avons déjà dit, est d'une date relativement moderne, en sorte que, quant aux miracles qu'il raconte, on est en droit de le placer sur la même ligne que les Apocryphes, dont la composition tombe aussi dans un temps où les malheurs de la nation juive et quelques succès inespérés avaient enflammé son fanatisme et exaspéré sa haine héréditaire contre l'étranger (*Sirac.* XII, 3-7; XXXVI, 9-12), au point qu'elle attendait avec l'impatience du désespoir que son Dieu manifestât de nouveau sa puissance par des signes et des miracles (*Sirac.* XXXVI, 6).

Dans les Apocryphes palestiniens, les miracles sont appelés θαυμάσια (*Sirac.* XLVIII, 4) ou τέρατα (*Sirac.* XLVIII, 14). Il n'y est jamais question que des miracles anciens, qui sont

rapportés avec fidélité, sans développements, sans ornements (*Sirac.* XLV, 3 et suiv.; XLVI, 4 et suiv.; XLVIII, 2 et suiv., *Judith* V, 12-14; *I Macc.* II, 58 et suiv.; IV, 9; VII, 41), tandis que dans les Apocryphes hellénistiques, les anciens miracles sont souvent embellis par des additions (*Sap.* XVII-XIX; *III Macc.* VI, 6); il y en a même quelques-uns de nouveaux dans le second livre des Maccabées (*II Macc.* I, 19-36; XV, 12-16). Mais c'est toujours Dieu qui les opère; aussi est-il appelé ὁ τερατοποιός (*II Macc.* XV, 21). Du reste, on ne trouve nulle part dans les documents de cette période une définition du miracle. La Sapience seule essaie de préciser cette notion. La nature, selon elle, est l'œuvre de Dieu; c'est lui qui a établi les lois qui la régissent et qu'il peut, en conséquence, modifier dans certaines limites déterminées par sa bonté, sans pourtant troubler l'harmonie universelle (*Sap.* XI, 18-24; XIX, 17-21). C'était là un progrès sur l'hébraïsme qui voyait dans le miracle une création nouvelle, בריאה (*Nomb.* XVI, 30), c'est-à-dire quelque chose d'incompatible avec l'immutabilité de la volonté divine.

§ 112.

Règne de Dieu.

Koppe, De regno Messiæ, Gotting., 1780, in-4°. — *Keil,* Historia dogmatis de regno Messiæ, Christi et Apostolorum ætate, Lips., 1781, in-4°. — *Seiler,* De regni à votibus divinis Messiæ ipsiusque populo promissi vera natura atque indole, Erlang. 1791, in-4°.

Les Juifs n'étaient pas moins fermement convaincus que les Hébreux que Dieu s'était révélé d'une manière toute

particulière aux Israélites, qu'il les avait choisis pour son peuple, qu'il était à la fois leur législateur et leur roi, et que tôt ou tard se réaliserait le rêve théocratique de leurs prophètes. Aggée, Zacharie et Malachie les entretinrent dans ces idées, en leur peignant, Aggée, la magnificence du nouveau temple (*Aggée* II, 7-9), Zacharie, la conversion au mosaïsme des peuples étrangers (*Zach.* II, 11; VIII, 20-23), et Malachie, le prochain triomphe du roi théocratique (*Mal.* III, 1 ; IV, 1-2).

Ce roi, que Zacharie appelle germe, rejeton (*Zach.* III, 8; VI, 12, 13) comme *Ésaïe* IV, 2 et *Jérémie* XXXIII, 5, et que Malachie nomme le messager ou l'ange de l'alliance (*Mal.* III, 1), unira en sa personne, selon le premier de ces prophètes, la dignité de grand-prêtre à celle de roi (*Zach.* VI, 13), idée étrangère aux prophètes antérieurs, mais qui commençait à se produire depuis l'exil (*Ps.* CX, 4). Il viendra, précédé du prophète Élie, idée particulière à Malachie (*Mal.* IV, 5), régénérer le peuple d'Israël et purifier les lévites eux-mêmes, en extirpant les impies, les magiciens, les adultères (*Mal.* III, 2-5), tous ceux, en un mot, qui ne craignent point Dieu et commettent l'injustice. Ces trois prophètes, on le voit, ont mis en circulation quelques-unes des idées qui régnaient parmi les Juifs à l'avénement de Jésus-Christ; cependant il faut descendre jusqu'à Daniel, ou plutôt à l'anonyme qui a mis ses prophéties sous le patronage de ce nom vénéré, pour saisir toute la différence qui existait entre les attentes messianiques des Hébreux et celles des Juifs. Dans la période précédente, nous avons vu que généralement on croyait que le royaume de Dieu serait fondé par un roi conquérant de la race de David, et que, selon Jérémie le prophète, le règne du Messie com-

mencerait immédiatement après le retour de la captivité. Cet oracle ne s'étant pas accompli, et la famille de David étant tombée dans une obscurité si profonde que l'orgueil juif lui-même devait hésiter à se promettre le triomphe en présence de la formidable puissance des rois de Syrie, et ne plus guère attendre la réalisation de ses espérances que d'une intervention toute particulière de Jéhovah, l'auteur du livre de Daniel non-seulement adopta un autre calcul en faisant des 70 ans de Jérémie 70 années sabbatiques ou semaines d'années, c'est-à-dire 490 ans, ce qui le conduisait jusqu'au règne d'Antiochus Épiphane; mais, au lieu d'un simple mortel, d'un davidide, son roi théocratique devint un être surnaturel, divin, revêtu, il est vrai, d'une forme humaine (*Daniel* VII, 13), qui apparaîtrait sur les nuées et fonderait avec une puissance irrésistible un empire universel et éternel (*Daniel* II, 44; VII, 14, 27) au profit des saints, c'est-à-dire des Juifs (*Daniel* VII, 18-22).

Ces idées, empruntées sans aucun doute au zoroastrisme, ne pénétrèrent pas très-rapidement dans les esprits. Beaucoup s'en tinrent aux vagues espérances de l'hébraïsme, comme le prouvent les apocryphes de l'Ancien Testament. Il y est question d'un jugement exercé[1] contre les ennemis du peuple de Dieu (*Judith* XVI, 17; *Sirac.* XXXVI, 10 et suiv.); de la délivrance ou du rachat (*Sirac.* L, 25) des Juifs emmenés en exil et du bonheur qui les attend (*Baruc* IV, 21-V) dans une Jérusalem fantastique (*Tobit* XIII, 20-21), lorsque les temps seront accomplis (*Tobit* XIV, 7); du châtiment des païens et quelquefois de leur conversion (*Tobit* XIII, 14, 16; XIV, 9); mais nulle part il n'est fait mention ni du Messie,

[1] Par Élie, selon l'*Ecclésiastique*; mais *Sirac* XLVIII, 10-11 est suspect, comme en contradiction avec l'esprit général du Siracide.

ni du royaume messianique ; seulement il y est parlé encore de la royauté sans fin promise à la maison de David (*Sirac.* XLVII, 11 ; *I Macc.* II, 57), et une durée infinie est prédite à la nation juive (*Sirac.* XXXVII, 28 ; XLIV, 13 ; *II Macc.* XIV, 15). Dans les apocryphes hellénistiques, qui attachent beaucoup moins d'importance religieuse à la venue du Messie, on trouve seulement exprimé l'espoir que les justes, c'est-à-dire ceux qui auront accompli strictement la Loi, jugeront les impies et domineront sur eux ; mais sera-ce dans cette vie ou dans l'autre ? On l'ignore, les deux opinions s'y rencontrant à quelques lignes de distance (*Sapience* III, 8 ; V, 16 ; cf. IV, 16).

§ 113.

Messie.

Kuinöl, Messianische Weissagungen des Alten Testaments übersetzt und erläutert, Leipzig, 1792, in-8°. — *Scherer*, Ausfürliche Erklärung der sämmtlichen messianischen Weissagungen des A. T., Altenburg, 1801, in-8°.— *Schulze*, Kritik aller Messianischen Psalmen, Stendal, 1802, in-8°.—*Bertholdt*, Christologia Judæorum Jesu Apostolorumque ætate, Erlangen, 1811, in-8°.— *Stähelin*, Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments in ihrer Entstehung, Entwickelung und Ausbildung, Berlin, 1847, in-8°.

Devenues de plus en plus ardentes à mesure qu'augmentaient les malheurs de la nation, les espérances messianiques formaient le centre des croyances religieuses des Juifs palestiniens et avaient acquis le plus haut degré d'intensité à l'époque de la naissance de Jésus, comme le prouve le témoignage du Nouveau-Testament fortifié par

ceux de Josèphe [1], de Suétone [2] et de Tacite [3]. L'attente était générale; mais les opinions variaient beaucoup tant sur la date de son apparition, sur les signes précurseurs de son avénement et sur les conditions de sa venue, que sur sa personne et son œuvre.

1° *Date de son apparition.* Les Juifs divisaient le temps en deux grandes périodes, dont la venue du Messie, selon les uns, ou l'inauguration de son règne, suivant les autres, formaient la ligne de démarcation [4], savoir le temps présent, עוֹלָם הַזֶּה, αἰῶν οὗτος, ὁ νυν αἰῶν, temps de péché et de misère, et le temps futur, עוֹלָם הַבָּא, αἰῶν μέλλων, αἰῶν ἐρχόμενος, αἰῶν ἐκεῖνος, temps de piété et de bonheur. Le passage de l'une à l'autre de ces périodes était appelé קֵץ הַיָּמִין, συντέλεια τῶν αἰώνων, la fin des jours, la fin des temps, et cette époque de transition devait être marquée par une terrible angoisse, צָרָה, θλῖψις. A l'exception peut-être de quelques disciples du rabbin Hillel, qui prétendait que les prédictions messianiques avaient été accomplies du temps d'Ézéchias [5], tout le peuple croyait que le Messie ne tarderait plus à paraître; seulement la date précise de son avénement était un mystère que les rabbins cherchaient avidement à pénétrer, et quelques-uns, se fondant sur la prophétie de Daniel relative aux quatre monarchies, s'étaient persuadés que son arrivée suivrait immédiatement la soumission de la Judée par les Romains [6]. Cette opinion avait trouvé d'autant plus de crédit que les prophètes, nous

[1] *Josèphe*, Antiquit. jud., l. VI, c. 5, § 4.
[2] *Suétone*, Vita Vespasiani, c. 4.
[3] *Tacite*, Historiæ, lib. V, c. 13.
[4] *Schöttgen*, Horæ hebraïcæ et talmudicæ, t. I, p. 1153; t. II, p. 23 et suiv.
[5] *Talmud*, Sanhedrin, f. 99.
[6] *Schöttgen*, ouv. cité, t. II, p. 501-504.

l'avons vu, rattachaient la venue du Messie à la fidèle observation de la Loi par le peuple, et les Juifs pouvaient alors se rendre le témoignage qu'à aucune époque de leur histoire, il n'y avait eu parmi eux moins de penchant à l'adoration des dieux étrangers.

2° *Signes précurseurs.* La transition du temps présent au nouvel ordre de choses devait être signalée par toutes sortes de calamités personnifiées dans le Nouveau-Testament sous le nom d'Antéchrist, être mystérieux et terrible qui résumait en sa personne toutes les tendances hostiles à Dieu. Déjà Ézéchiel [1] avait prédit des guerres effroyables avec les peuples mythiques de Gog et Magog, et Daniel [2] avait prophétisé un temps de détresse tel qu'il n'y en avait jamais eu. La Mischna [3] décrit ainsi les calamités qui précèderont la venue du Messie: L'iniquité sera grande (cf. *Matt.* XXIV, 12); tout se vendra à un prix excessif (cf. *Matt.* XXIV, 7); la vigne donnera ses fruits et cependant le vin sera cher, à cause de l'ivrognerie; les royaumes seront troublés par des opinions perverses, on n'écoutera aucune remontrance (cf. *Matt.* XXIV, 11); les synagogues seront des lieux de prostitution (4); la Judée sera dévastée et rendue déserte (cf. *Matt.* XXIV, 6); les habitants erreront de ville en ville sans asile (cf. *Matt.* XXIV, 12); la sagesse des docteurs sera méprisée ; ceux qui fuient le péché, vilipendés ; la vérité trahie; les jeunes gens insulteront les vieillards, qu'ils laisseront debout devant eux; le fils injuriera son

[1] *Ézéchiel* XXXVIII-XXXIX.
[2] *Daniel* XII, 1.
[3] *Talmud*, Sota, fol. 49; cf. Sanhedrin, fol. 97, 98. — Et *Hénoch* XCVIII, 1 et suiv.
[4] Voir, sur la corruption des mœurs des érudits à cette époque, *Schöttgen*, t. II, p. 518.

père, les filles s'élèveront contre leur mère, et les serviteurs se feront les ennemis de leurs maîtres (cf. *Matt.* x, 35-36). Dans une telle extrémité, s'écrie le rabbin, à qui recourir?

A notre Père qui est aux cieux.

A ces calamités s'en joindront d'autres non moins redoutables, telles que la peste et des tremblements de terre [1]; Jérusalem sera ruinée, le temple sera détruit [2]. Il n'est pas certain que parmi ces signes (אותות, σημεῖα) précurseurs, l'opinion générale ait placé l'apparition d'une étoile, le passage du Testament des douze patriarches qui parle de cette apparition [3] étant non moins suspect que ceux du Sohar [4], où il en est également question; mais on ne peut douter que les Juifs n'aient attendu le retour sur la terre du prophète Élie [5], le plus illustre représentant de la théocratie après Moïse, qui devait par sa prédication convertir le cœur du peuple (*Sirac.* XLVIII, 10) et le rendre digne d'entrer dans le royaume messianique [6], en le purifiant [7]. Le précurseur devait être aidé dans son œuvre de régénération par Moïse lui-même [8] selon les uns, par Ésaïe et Jérémie, selon les autres [9].

3° *Conditions de sa venue.* La venue du Messie devait être

[1] *Schöttgen*, t. II, p. 518, 519. Cf. Matth. xxiv, 7.
[2] *Schöttgen*, t. II, p. 505. Cf. Matth. xxiv, 15; *Luc* xxi, 24.
[3] *Testamentum XII Patriarcharum*, publié par Fabricius, *Codex pseudepigraph* V. T., t. I, p. 584 et suiv.
[4] *Pesikta Sotarta*, ad Nomb. xxiv, 17, fol. 58, Venise, 1546, in-fol. — *Sohar*, in Nomb., fol. 85-86; in Genes., fol. 74.
[5] *Malachie* iv, 5, 6. — *Targum Jonathanis*, in Exod. vi, 18; xl, 10. — *Talmud*, Edajoth, fol. 14.
[6] *Talmud*, Erubim, fol. 43; Pesachim, fol. 30.
[7] *Ibid.*, Kiddouschim, fol. 71. Cf. *Matt.* xvii, 10, 11; — *Marc* ix, 11, 12; — *Luc* i, 16, 17.
[8] *Schöttgen*, ouv. cité, t. II, p. 544.
[9] *IV Esdras* ii, 18. Cf. *Matt.* xvi, 13, 14. — *Jean* i, 21.

nécessairement précédée de la repentance et de la conversion du peuple [1].

4° *Sa personne.* Le Messie, ὁ Μεσσίας, ὁ Χριστός, הַמָּשִׁיחַ, c'est-à-dire l'Oint du Seigneur, le roi par excellence, devait être un descendant de David; à cet égard, les opinions étaient unanimes; mais elles variaient touchant le lieu de sa naissance. Les uns croyaient qu'il viendraient au monde à Bethléem [2], s'appuyant sur *Michée* v, 2, tandis que d'autres concluaient de *Daniel* VII, 13, qu'il descendrait du ciel sans que personne sût d'où il venait [3]. Rien ne prouve cependant, en dehors du Nouveau-Testament, que les Juifs aient admis une naissance surnaturelle. Il n'en est pas dit un seul mot dans le Talmud, ni même dans les Targums [4], et il est plus que douteux que les contemporains de Jésus, qui attendaient avec une si ardente impatience le roi théocratique qui devait briser le joug de Rome et soumettre tous les ennemis d'Israël, se soient figuré cet oint de Jéhovah, ce Christ [5], autrement que comme un simple mortel. Sans doute le restaurateur du royaume de David serait un prince pieux et brave comme son glorieux ancêtre; mais il devait être un roi temporel, un roi conquérant, dans l'opinion de l'immense majorité du peuple [6]; c'est à peine si quelques-uns attendaient un Messie à la fois temporel et spirituel, un réformateur moral du mosaïsme [7], dont ils

[1] *Talmud*, Sanhedrin, fol. 97; Sabbath, fol. 118. Cf. *Matt.* III, 2; IV, 17.

[2] *Targum Jonathanis* in Zachar. x, 3-4; in Isaïam XI, 1; in Mich. v, 2.

[3] *Matt.* II, 6; XXIV, 23; — *Luc* XVII, 20 et suiv.; — *Jean* VII, 27, 41-42. — *Targum Jonathanis* in Mich. IV, 8. — *Talmud*, Berachot, fol. 11.

[4] Voy. *Schöttgen*, ouv. cité, t. II, 421-423.

[5] C'est le nom qui lui est donné dans *IV Esdras* v, 28; XII, 31 et suiv.; dans *Hénoch*, c. 48, § 10; c. 52, § 4.

[6] *Targum Onkelosi* in Genes. XLIX, 11. — *Targum Jonathanis* in Amos IX, 11; in Zachar. x, 4 seqq. — *Talmud*, Pesachim, fol. 118.

[7] *Talmud*, Niddah, f. 61.

cherchaient le type dans Melchisédec, ce roi de Salem ou Jérusalem, à la fois roi et grand-prêtre [1], qui joue un rôle important dans la typologie allégorique des Juifs et des Chrétiens. Quelques autres peut-être, sous l'influence de la philosophie grecque, mêlaient aux idées généralement admises sur la personne du Messie, celles du platonisme sur le Logos, et s'appuyant surtout sur *Ésaïe* IX, 5-6; XI, 1-5, se persuadaient qu'il serait un être surhumain plus grand que les patriarches, que les anges, que le monde entier [2], sans aller toutefois jusqu'à l'identifier avec la Parole de Dieu, la Sophia ou le Logos, jusqu'à en faire un homme-dieu. Au moins ne trouve-t-on aucune preuve claire et positive, si ce n'est dans un passage du Sohar qui est suspect, que jamais une secte chez les Juifs ait attribué au Messie plus qu'une surabondance de l'Esprit de Dieu [3], et peut être la préexistence [4].

5° *Son œuvre*. Les Juifs attendaient du Messie qu'il rétablirait dans tout son lustre le royaume de David par la réunion sous son sceptre des royaumes de Juda et d'Israël, par le rappel des réfugiés, par la victoire sur leurs ennemis; qu'il ferait, en un mot, de leur nation faible et méprisée le peuple-roi [5]. Au point de vue moral et religieux, il devait, au moins dans l'opinion de quelques uns des moins fanatiques, réformer le mosaïsme, en abolissant les sacrifices et

[1] Ps. CX, 4. — *Talmud*, Sanhedrin, fol. 99. — Testament. XII patriarcharum dans *Fabricius*, Cod. pseudepigr., t. I, p. 542. Cf. *Hebr.* V, 6; VII, 17.

[2] *Henoch* XLVI, 1 et suiv.; XLVIII, 2 et suiv.; LXI, 10 et suiv. — Voy. *Bertholdt*, ouv. cité, § 22, n° 4-8.

[3] *Targum Jonathan.* in Isaï. XLII, 1; — *Sohar ad Genes.* XLIX, 11. — *Henoch*, c. 48, § 5. — Cf. *Jean* I, 32; III, 34.

[4] *Jean* VIII, 58. Cf. *Henoch*, c. 48, § 2, c. 62, § 6.

[5] *IV Esdras* XIII, 32 et suiv. — *Schöttgen*, ouv. cité, t. II, p. 160, 211, 639.

les fêtes, vieux symboles de la théocratie[1], rétablir les Israélites dans la dignité de race sacerdotale qu'ils avaient perdue par l'adoration du veau d'or[2], convertir les païens au culte de Jéhovah[3]; apporter aux Juifs le pardon de Dieu et la rémission de leurs péchés[4] et établir sur la terre rajeunie l'abondance, la joie, le bonheur, tous les biens promis, au nom de Dieu, par les prophètes à son peuple pour prix de leur conversion sincère et de leur soumission à ses commandements[5]. C'était là, en effet, la condition absolue du pardon de Dieu, selon les anciens prophètes, qui subordonnent toujours la rémission des péchés du peuple d'Israël à son amendement, et même après l'exil[6], les Juifs étaient restés fidèles à cette manière de voir.

Quoiqu'ils eussent d'ailleurs partagé de tout temps les idées de l'antiquité sur l'efficacité des sacrifices expiatoires, on ne trouve ni dans les Apocryphes, ni dans les Targums, ni dans le Talmud, aucune preuve convaincante qu'ils aient jamais fait dépendre la rémission des péchés de la mort expiatoire du Messie. Un petit nombre d'entre eux qui avaient appris la résignation à l'école du malheur, et remplacé dans leurs espérances messianiques l'élément politique par l'élément moral, avaient bien conçu l'idée d'un Messie souffrant, et cela se comprend assez aisément[7]. David, le type du Messie, n'avait-il pas eu à lutter avant d'atteindre au degré de puissance où il était arrivé sur la fin de sa vie? Son des-

[1] *Talmud*, Avoda Sara, f. 5. — *Mechilta* ad Exod. XIX, 6.
[2] *Talmud*, Erubim, fol. 43. — *Targum Onkelosi* in Isaïam XII, 2. — *Schöttgen*, ouv. cité, t. II, p. 611-615.
[3] *Tobit* XIV, 9; — *Ésaïe* XLII, 6; — *Schöttgen*, ouv. cité, t. II, p. 624-631.
[4] *Schöttgen*, ouv. cité, t. II, p. 206.
[5] *Targum Onkelosi* in Genes. XLIX, 11-12.
[6] *Zacharie* XIII, 1; — *Daniel* IX, 24. Cf. *Luc* I, 76-77.
[7] *Talmud*, Chetoufot, fol. 111.

cendant, à son exemple, ne devait-il pas mériter par ses souffrances la gloire qui l'attendait? Cependant jamais les Juifs n'ont supposé que les souffrances du Messie pourraient aller jusqu'à la mort; loin de là, ils croyaient qu'il vivrait à jamais. Il est vrai que le pseudo-Esaïe parle de la mort du serviteur de Dieu[1] et que le Targum de Jonathan entend par ce serviteur de Dieu le Messie; mais en admettant même que le rabbin Jonathan ait cru à la mort expiatoire du Messie, cette opinion n'était assurément pas générale et ce qui le prouve, c'est à la fois le découragement profond qui s'empara des disciples après le drame du Calvaire et le silence de l'apôtre Paul, qui ne s'appuie jamais sur Esaïe LIII dans sa polémique contre les Juifs, preuve certaine que de son temps ce chapitre du pseudo-Esaïe n'était pas encore appliqué au Messie. On ne doit d'ailleurs jamais perdre de de vue qu'à la fin de cette période régnait parmi les rabbins l'opinion d'un double Messie, l'un fils de David, l'autre fils de Joseph ou d'Éphraïm[2], et que c'est à ce dernier que se rapportent les passages de Sohar où il est question des souffrances, de la mort et de la résurrection du Messie[3].

Au reste, le rôle du Messie ne devait pas se borner à détrôner Rome au profit de Jérusalem et à réformer le mosaïsme.

Il s'était considérablement agrandi depuis que les Juifs avaient emprunté au zoroastrisme le dogme de la résurrection. A l'instar du sosiosch du Zend-Avesta, il devait ressusciter les morts, en commençant par les justes, c'est-à-

[1] *Esaïe* LIII, 1-12.
[2] *Glæsener*, De gemino Judæorum Messiâ, Helmstadt, 1739, in-8°.
[3] *Schöttgen* ouv. cité, t. I, p. 311, t. II, p. 557 et suiv.

dire par les Israélites[1]; renverser l'empire de Satan et l'enchaîner au fond de l'enfer[2], afin qu'il ne troublât plus la félicité des justes, félicité qui est ordinairement peinte sous l'image d'un festin[3]. Enfin le Messie fondera sur la terre rajeunie et devenue digne de lui servir de demeure[4], son royaume מַלְכוּת בִמְשִׁיחָא[5], d'où seront bannis les pécheurs, רְשָׁעִים, ἁμαρτωλοί, ἄδικοι, c'est-à-dire les nations payennes, qui seront jugés par les Juifs et condamnés à les servir[6] comme esclaves. L'opinion à peu près générale parmi les Juifs était que ce royaume du Messie durerait jusqu'à la fin du monde[7] ou jusqu'à l'an 6000 de la création[8]; quelques-uns cependant pensaient qu'il ne subsisterait qu'un temps, étant compris dans la série des choses finies; mais on était loin de s'accorder sur sa durée[9]. Il paraît que les idées n'étaient pas mieux fixées sur ce qui devait arriver ensuite. Les uns croyaient que Satan serait alors délivré et qu'il recommencerait la guerre contre les saints ou les justes[10]; tandis que d'autres plaçaient la guerre contre Gog et Magog avant la venue du Messie. On admettait d'ailleurs généralement que Satan finirait par être

[1] *Schöttgen*, ouv. cité, t. I, p. 662. Cf. *Süsskind*, Ueber die judischen Begriffe von Messias als Weltrichter und Todtenerwecker dans le Magazin de *Flatt*, Tübing., 1796-1812, 17 vol. in-8, t. X, p. 104. — Cf. *Apocal.* xx, 4-5. — *I Cor.* xv, 22-23.

[2] *Jalkut Simeoni*, Francf , 1709, in-fol. P. II, fol. 56. — Cf. *Apoc.* xx, 2.

[3] *Vajikra Rabba*, fol. 146. — Livre d'Henoch, c. 57. — Cf. *Matt.* VIII, 11; — *Luc* XIV, 15. — *Apoc.* XIX, 9.

[4] *Ésaïe* LXV, 17. — *Henoch*, c. XLV, 4-5 — *Talmud*, Orlah, fol. 9.

[5] *Targum Jonathanis* in Isaiam LIII, 10.

[6] *Talmud*, Sanhedrin, fol. 99. Cf *Luc* XIII, 28. — *Apoc.* II, 26; v, 10. — *I Cor.* VI, 2.

[7] Voy. *Schöttgen*, ouv. cité, t. II, De Messiâ, lib. VII, c. I, § 49.

[8] Voy. *Bertholdt*, ouv. cité, § 43, n° 3.

[9] *Talmud*, Sanhedrin, fol. 99; — *IV Esdras* VII, 28-29. Cf. *Apoc.* xx, 4-6; — *I Cor.* xv, 23-25.

[10] *Apoc.* xx, 7-9.

vaincu et plongé à jamais dans l'enfer. C'est alors que devait avoir lieu la résurrection générale et le jugement dernier, auquel, selon quelques-uns, devaient être soumis même les Juifs déjà ressuscités à l'avénement du Messie[1]. Précipités dans l'enfer avec Satan, les impies y seront détruits par le feu ou, comme disent les rabbins, par la seconde mort[2], tandis que les justes recevront en partage une félicité éternelle. Ils n'auront ni besoins ni passions, parce que Dieu détruira chez eux le penchant au mal[3], penchant inné selon la doctrine des Pharisisiens et des Mystiques, et, comme nous l'avons déjà dit, en lutte constante avec le *Jetser tob* ou le penchant au bien, qui naît en l'homme avec la puberté.

[1] *Midrasch Tehillim* ad Ps. xxxi, Amst., 1730, in-fol., fol. 25. Cf. *Apoc.*
[2] *Targum Onkelosi* in Deuteron. xxxiii, 6. — *Targum Jonathanis* in Isaïam xxxiii, 6-15; in Ezechiel., li, 39. Cf. *Apoc.* xx, 14.
[3] *Talmud*, Berachot, fol. 17. — *IV Esdras* viii, 52. — *Tanchuma*, Amst., 1701. in-fol., f. 64, 79.

QUATRIÈME PÉRIODE.

CHRISTIANISME.

§ 114.

Sources.

La source unique où l'on puisse puiser une connaissance exacte des origines du christianisme, est le Nouveau-Testament. Il est très-possible, il est probable même que quelques-unes des opinions religieuses qui ont eu cours dans l'Église primitive se trouvent fidèlement rapportées dans les Apocryphes, au moins du premier siècle[1]; mais ces écrits, bien qu'ils portent le cachet d'une bonne foi naïve, sont remplis de trop de récits merveilleux, de trop de légendes ridicules pour qu'on puisse leur accorder quelque valeur historique, et quant aux souvenirs du siècle apostolique qui nous ont été transmis par les premiers Pères de l'Église; par cela même que ce ne sont que des souvenirs conservés

[1] *Brunet*, Les évangiles apocryphes, Paris, 1848, in-12.

par la tradition pendant des lustres, il n'est permis d'en faire usage qu'avec une extrême réserve.

§ 115.

État politique de la Judée à la naissance du christianisme.

Mynster, Der jüdische Staat zur Zeit der Geburt Christi, Copenh., 1837, in-8°.

Après la mort d'Hérode-le-Grand, qui arriva quatre ans avant la naissance de Jésus-Christ, son royaume fut partagé entre les trois fils qui lui restaient. Archélaus obtint avec le titre d'Ethnarque, la Judée, la Samarie et l'Idumée; les deux autres qui prirent le titre de Tétrarques eurent en partage : Philippe, une partie de la Galilée et la Trachonite; Antipas, la Pérée et une partie de l'Iturée; mais avant que trois ans se fussent écoulés, Archélaus, par sa mauvaise administration, perdit ses États, et la Judée avec la Samarie, réduite en province romaine, fut soumise à des procurateurs sous l'autorité supérieure du gouverneur de Syrie. Philippe régna dans sa tétrarchie jusqu'à sa mort, l'an 34 de l'ère vulgaire, et son territoire, d'abord réuni à la Syrie, fut donné, l'an 37, à Hérode Agrippa, petit-fils de Hérode-le-Grand, par l'empereur Caligula, qui voulut récompenser son dévouement à la maison de Germanicus. Dès l'an 41, Agrippa devint roi de toute la Palestine ; mais, après sa mort, l'an 44, ses États, réduits en province romaine, furent réunis de nouveau à la Syrie sous l'administration des procurateurs. Cependant son fils Agrippa II fut

de nouveau reconnu pour tétrarque de la Galilée, en 53, par l'empereur Claude, tandis que le reste de la Palestine était gouverné par des procurateurs, dont les violences [1] portèrent plusieurs fois les Juifs à la révolte. En 66 notamment, il éclata un soulèvement formidable, qui couvrit la Judée de ruines et de sang, et finit, en 71, par la ruine de Jérusalem et de son temple, bâti avec magnificence par Hérode, 88 ans auparavant.

§ 116.

Jean-Baptiste.

Abegg, De Joanne Baptistâ, Heidelb., 1820, in-4°. — *Bax*, De Joanne Baptistâ, Lugdun. Batav., 1821, in-8°. — *Lisco*, Johannes der Täufer, Berlin, 1826, in-8°. — *Von Rohden*, Johannes der Täufer in seinem Leben und Wirken dargestellt, Lübeck, 1838, in-8°.

Ce fut au milieu de ces bouleversements politiques et quelques années seulement après la révolte de Judas le Gaulonite, qui fut étouffée dans le sang, que l'esprit prophétique, sortant d'un sommeil de plusieurs siècles, se réveilla parmi les Juifs, et que la voix de Jean-Baptiste commença à retentir sur les bords du Jourdain. Comme Isaac (*Genèse* XVIII et suiv.), comme Samson (*Juges* XIII, 2 et suiv.), comme Samuel (I *Samuel* I, 2 et suiv.), le nouveau prophète était né d'une femme longtemps stérile, et la tradition racontait que sa naissance avait été prédite par un ange à son père Zacha-

[1] *Tacite*, Histor., lib. V, c. 10.

rie, sacrificateur de la tribu de Lévi (*Luc*, I, 7 et suiv.). Jaloux d'imiter l'austérité de vie de l'ancien Élie, il se tenait de préférence dans le désert de la Judée, grossièrement vêtu de poil de chameau ; se nourrissant de miel sauvage et de sauterelles, comme le plus sévère ascète, et prêchant à ses nombreux auditeurs l'approche du royaume de Dieu, dont, à l'instar de ses prédécesseurs, il rattachait l'avénement à la conversion morale du peuple, conversion symbolisée par le baptême qu'il administrait. Cette cérémonie symbolique, où le nettoiement extérieur du corps figurait la purification intérieure de l'âme, était en usage dès la plus haute antiquité et déjà même plusieurs prophètes (*Ésaïe*, I, 18 ; *Zacharie* XIII, 1) avaient présenté la purification du peuple à la venue du Messie sous l'image d'une ablution, sans paraître, il est vrai, en faire dépendre l'efficacité des dispositions morales de ceux qui s'y soumettaient.

Ce fut pendant qu'il prêchait ainsi la repentance et qu'il baptisait en vue du royaume messianique, qu'il attendait certainement lui-même avec une impatience d'autant plus vive qu'il était un ardent patriote et qu'il voyait la nationnalité juive menacée par la réduction de la Judée en province romaine, ce fut dans ces circonstances que vint à lui pour se faire baptiser un de ses parents, selon une légende conservée par l'évangile de Luc (*Luc* I, 36), Jésus [1] de Nazareth, alors âgé de 31 ou 32 ans. Pendant qu'il le baptisait, Jean crut entendre une voix du ciel, בַּת קוֹל, φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν qui proclamait Jésus fils de Dieu, c'est-à-dire roi théocratique (*Matt.* III, 17 ; *Marc*, I, 11 ; *Luc* III, 22). Tout ce

[1] יְהוֹשֻׁעַ et par abréviation יֵשׁוּעַ

que l'on peut retenir de ce récit, qui rentre tout-à-fait dans le cercle des idées juives, c'est que Jean-Baptiste, qui était prêt à saluer le Messie dès qu'il se présenterait, crut l'avoir reconnu en Jésus (les Évangiles ne nous apprennent pas à quels signes), mais il ne tarda pas à perdre ses illusions. Nous avons vu dès la période précédente les espérances messianiques suivre un double courant : les uns, et Jean était du nombre, persistaient dans leurs rêves de vengeance contre leurs oppresseurs et de domination universelle, tandis que les autres n'attendaient du Messie que la réconciliation du peuple juif avec son Dieu. Il était impossible que l'harmonie subsistât longtemps entre Jean, qui espérait un Messie politique, un roi terrestre, un libérateur du peuple, et Jésus qui ne voulait être qu'un Messie spirituel, un réformateur moral. De cette divergence de vues naquirent sans doute des contestations, qui donneraient peut-être l'explication la plus naturelle du mythe de la tentation (*Matt.* IV, 1-11; *Luc* IV, 2-13), et qui en tous cas nous font comprendre les impatiences de Jean, ses doutes et ses scrupules (*Matt.* XI, 3), toutes choses inexplicables si, comme le rapporte le quatrième évangile, le Baptiste avait été convaincu de la messianité de Jésus au point de croire à sa préexistence (*Jean* I, 15) ou bien s'il avait compris le rôle du Messie comme celui d'une victime expiatoire (*Jean* I, 29, 36).[1] On ne s'explique même pas, en s'en tenant aux récits des synoptiques, qu'après avoir reconnu Jésus pour le Messie et s'être modestement donné

[1] Les paroles que le 4e Évangile lui met dans la bouche : Voilà l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde, ne peuvent être de lui Le fils du prêtre Zacharie n'était pas sans savoir que l'agneau ne servait pas de victime [expiatoire d'après la législation mosaïque.

lui-même pour son précurseur, il n'ait pas immédiatement renoncé à baptiser; qu'au contraire, il ait continué à tenir assemblés autour de lui des disciples qui, laissés ainsi dans l'erreur, persistaient, bien des années après sa mort, à attendre toujours la venue du Messie (*Act.* XVIII, 25; XIX, 4) promis, ne reconnaissant pas dans Jésus, crucifié par les Juifs, le roi conquérant après lequel soupirait la grande majorité de la nation.

§ 117.

Jésus-Christ.

Strauss, Das Leben Jesu kritisch dargestellt, Tübing., 1835, 2 vol. in-8°, dernière édit., Leipz., 1864, in-8°. — *Hase*, Das Leben Jesu, 2° édit., Leipz., 1835, in-8. — *Neander*, Das Leben Jesu, Hambourg, 1837, in-8°. — *Renan*, Vie de Jésus, Paris, 1863, in-8°. — *Schenkel*, Das Charakterbild Jesu, Wiesbaden, 1864, in-8°.

La vie de Jésus est fort peu connue; longtemps le souvenir du fondateur de la religion chrétienne, de ses admirables qualités morales et de sa puissance merveilleuse sur les esprits n'a vécu que dans la mémoire de gens grossiers et ignorants, à imagination vive, chez qui l'enthousiasme allait aisément jusqu'à l'extase; de là le caractère fragmentaire et anecdotique qui frappe dans sa biographie, de là aussi un mélange de légendes avec des faits réels, et la couleur mythique que revêtent la plupart des événements.

Une grande incertitude a régné jusqu'à ces derniers temps, même sur la date de sa naissance et celle de sa mort. Il est à peu près généralement reconnu aujourd'hui qu'il n'est pas venu au monde l'an 754 de Rome, comme le

veut l'opinion vulgaire. On sait en effet par l'historien Josèphe[1] que le roi Hérode mourut avant la Pâque de 750, et si, comme il y a lieu de le croire, c'est la conjonction dans le signe du Poisson, des trois planètes, Jupiter, Mars et Saturne,[2] fixée par le calcul astronomique à l'an de Rome 747, qui a donné naissance au mythe de l'étoile des Mages (*Matt.* II., 2 et suiv.), on peut placer à cette dernière année la date de la naissance de J.-Ch., sans pouvoir d'ailleurs en déterminer ni le mois, ni le jour[3]. Quant à la date de sa mort, il avait certainement été crucifié avant le rappel de Pilate, l'an de Rome 790. Or, comme dans les neuf années que ce procurateur fut en fonctions, 28-37 de l'ère vulgaire, la Pâque juive tomba une seule fois à la fin de la semaine, à savoir l'an 31[4], c'est évidemment cette année là qu'il mourut, puisque les quatre évangiles s'accordent à placer son exécution le vendredi, premier jour ou veille de la fête (*Marc* XV, 42; *Luc* XXIII, 54; cf. *Jean* XIX, 14, 31).

Ainsi, né l'an de Rome 747 et mort l'an 784, selon toute probabilité, Jésus arriva à l'âge d'environ 37 ans, après trois ans d'apostolat, selon le quatrième évangile, après une année seulement selon les synoptiques, qui nous le montrent exerçant sa mission presque exclusivement dans la Galilée, habitant Capernaüm en hiver, parcourant l'été les bords pittoresques du lac de Génésareth, s'avançant un jour

[1] *Josèphe*, Antiq. jud., lib. XVII, c. VIII, § 1.

[2] *Münter*, Stern der Weisen, Kopenh., 1827, in-8. — *Kepler*, De J.-Ch. vero anno natalitio, Francf., 1606, in-4°.

[3] *Uhland*, Christum anno ante æra vulg. 4 exeunte natum esse, Tubing., 1775, in-4°. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'il ne naquit pas en décembre, puisque les troupeaux, qui rentrent toujours aux premières pluies de novembre (*Talmud*, Nedarim, f. 63), étaient encore aux champs (*Luc* II, 8).

[4] *Anger*, De temporum in Actis Apostolorum ratione, Lipsiæ, 1830, in-8°.

jusqu'aux frontières de la Phénicie, et se rendant une seule fois à Jérusalem pour la Pâque, tandis que le quatrième évangile place en Judée le théâtre principal de son activité et le fait assister à cinq fêtes juives (*Jean* II, 13; V, 1; VII, 2, 10; X, 22; XII, 1), notamment à deux Pâques, la première fois peu de jours après son baptême; la seconde, peu de temps avant sa mort.

A l'exception d'une seule anecdote rapportée par Luc II, 41-51, mais à laquelle une couleur mythique très-prononcée ôte presque toute valeur historique, on ne sait rien de la jeunesse de Jésus, silence qui, pour le dire en passant, laissait pleine carrière à l'imagination des premiers sectateurs du christianisme.[1] C'est seulement à l'âge de trente et un ou trente-deux ans, vers l'an 28 de notre ère que, selon la coutume juive, il commença à exposer publiquement les idées que l'étude des livres sacrés de son peuple, surtout des prophètes, et ses réflexions solitaires avaient fait naître dans son esprit profondément religieux sur la nécessité d'une réforme, qui simplifierait et spiritualiserait le culte symbolique du mosaïsme, qui substituerait l'esprit de la loi à la lettre, la pureté du cœur aux observances rituelles[2], un royaume de Dieu moral et universel à une

[1] Aussi la légende y a-t-elle largement suppléé dans les Évangiles apocryphes par les plus étranges inventions.

[2] Plusieurs prophètes (*Ésaïe* I, 11-17; *Jérémie* VI, 19-20; VII, 22, 23; *Michée* VI, 6-8; *Osée* VI, 6) et des moralistes (*Prov.* XXI, 3) avaient, et depuis bien des siècles (*I Sam.* XV, 22), exprimé les mêmes sentiments. Depuis longtemps aussi la morale grecque s'était élevée à cette hauteur (Voy. *Isocrate*, Ad Nicocl., c. 20; ad Demon., c. 13). C'est ce qui explique les rapides progrès du christianisme. Si la prédication de Jésus a réussi, c'est qu'elle répondait aux aspirations d'un très-grand nombre de ses contemporains. Il devança un peu son siècle, comme tous les hommes de génie, et c'est pourquoi il fut persécuté; mais il fut le résumé vivant de l'esprit de son temps qui aspirait à une religion plus pure et plus rationnelle, et c'est pourquoi sa doctrine se propagea si rapidement dans l'Empire romain.

théocratie politique et exclusive. La tâche était difficile. Jésus se convainquit qu'il ne pouvait espérer de réussir qu'en rattachant son entreprise à l'idée messianique, la plus puissante et la plus intelligible pour sa nation. Quelques jours après son baptême, dans le sermon de la montagne (*Matt.* v-vii), nous le voyons déjà se poser en réformateur de la loi mosaïque dans la plénitude de sa conscience messianique. Il ne suffit pas, déclare-t-il à la foule qui l'entoure, il ne suffit pas de ne pas tuer; il faut étouffer jusqu'à la pensée du crime; il ne suffit pas de ne pas se venger, il faut aimer même ses ennemis. Ce n'est pas sur l'accomplissement rigoureux des prescriptions de la loi, qu'il insiste, c'est sur la pureté du cœur et de la vie; il n'admet ni fausse piété, ni hypocrisie; il proclame hautement et à plusieurs reprises que l'innocence de la conscience donne seule à l'homme une valeur morale aux yeux de Dieu. Dès l'origine, il établit donc une antithèse entre le mosaïsme et le christianisme, entre le formalisme et la moralité. Dans d'autres passages, il est vrai, Jésus déclare qu'il n'est pas venu abolir la loi, mais l'accomplir, que le ciel et la terre passeront avant qu'un iota soit retranché de la loi, que pour entrer dans son royaume, il faut l'observer jusque dans ses plus petits articles, établissant ainsi, au lieu d'une antithèse, une identité complète entre la loi mosaïque et son Évangile.

Comment expliquer ces contradictions? Si sa religion n'est que l'accomplissement de la Loi, pourquoi oppose-t-il à la justice légale du mosaïsme, un tout autre principe fondé sur l'amour de Dieu et de l'humanité? Et si la valeur morale d'une action dépend uniquement de la pureté du cœur de celui qui la fait, pourquoi conserver la loi rituelle

du mosaïsme? Faut-il croire qu'au début de sa carrière, Jésus n'entendait pas abolir la loi de Moïse, qu'il faisait de sa stricte observation, ou de ce que les Juifs appelaient la justice, la condition nécessaire de l'admission dans son royaume, et qu'il ne modifia ses idées dans le sens de l'universalisme (*Matt.* VIII, 11-12; XXII, 1-14; XXIV, 14; XXVIII, 19) qu'après s'être vu rejeter par sa nation, comme il serait facile de l'induire de *Matt.* X, 5-6; XV, 24; cf. XXI, 43)? Mais dans ce cas, il serait resté inférieur dans son premier enseignement, non-seulement à Socrate, qui avait professé la fraternité universelle[1], mais à Bouddha même, qui, bien des siècles avant lui, avait appelé tous les hommes à conquérir la délivrance finale, réservée jusque là aux seuls ascètes du brahmanisme[2]. Ou bien, ne trouverait-on pas plus naturel d'admettre que l'aphorisme rapporté par Matthieu (*Matt.* V, 17-18) avait déjà reçu dans la tradition une couleur juive qu'il n'avait pas encore lorsqu'il avait été prononcé par Jésus? Cette dernière hypothèse est d'autant plus probable que ce même aphorisme, qui ne se trouve pas dans le second évangile et qui n'a été inseré dans le troisième (*Luc* XVI, 17) qu'avec une variante notable, est en contradiction avec plusieurs autres passages qui prouvent que Jésus n'accordait pas à la loi de Moïse une autorité absolue, mais qu'il mettait au-dessus d'elle une loi primitive, souveraine, dérivée de Dieu même, la loi de la conscience morale (Voy., entre autres, *Matt.* V, 32, 39; XII, 12)[3]. Au

[1] *Cicéron*, Tuscul. lib. V, c. 37.
[2] *Obry*, Du Nirvana bouddhique, Paris, 1863, p. 206.
[3] N'est-il pas impie, en effet, de prétendre que Dieu a refusé à l'être raisonnable les forces nécessaires pour accomplir sa destinée? Et comment le pourrait-il si sa destinée dépendait absolument d'une loi dont il n'aurait jamais eu la moindre connaissance?

reste, il était trop sage pour se mettre tout d'abord et ouvertement en opposition avec le sacerdoce, pour heurter violemment les préjugés de sa nation, ou pour tenter de déraciner brusquement des croyances ancrées dans les esprits depuis des siècles. Aussi revêtait-il généralement ses instructions des formes de la parabole, imitant d'ailleurs en cela la méthode d'enseignement des rabbins [1].

Ce qui devait choquer les idées des Juifs et révolter leur orgueil national plus encore que l'abaissement de la Loi mosaïque, c'était le sens tout à fait spirituel que Jésus donnait à l'attente du futur royaume messianique. Faire accepter l'idée d'un Messie pacifique par des gens habitués dès l'enfance à soupirer après la venue d'un Messie conquérant était une tâche ardue, et Jésus ne pouvait se dissimuler les obstacles peut-être insurmontables qu'il rencontrerait. Mais doué d'une profonde conviction religieuse unie à une invincible énergie morale, il ne se laissa pas détourner de la réalisation de son plan messianique par la conscience des dangers qu'il courait. Cependant le courage n'exclut pas la prudence. Ce ne fut donc que peu à peu et avec de grands ménagements qu'il révéla sa conception d'un royaume spirituel de Dieu. Il est, en effet, impossible d'expliquer autrement que par un souvenir traditionnel de sa circonspection à cet égard, ses défenses répétées de publier les grandes choses qu'il opérait, défenses d'autant plus étranges que dans la plupart des cas tout s'était passé en public. Si jamais, pas même en présence de Pilate, à en

[1] Le Talmud et les Midraschim contiennent un grand nombre de paraboles dont quelques-unes offrent d'étonnantes analogies avec celles du Nouveau Testament. Voy. par exemple, *Talmud*, Sota, f. 14 et Schabbath, f. 127, comp. avec *Matt.* xxv, 36.

croire les synoptiques, Jésus ne déclara positivement que son royaume n'était pas de ce monde, et si, dans une circonstance, lors de son entrée à Jérusalem (*Matt.* XXI, 1-11; *Marc* XI, 1-11; *Luc* XIX, 29-44), il souffrit même que ses partisans tentassent un mouvement révolutionnaire, ce serait aller sans doute trop loin que d'en conclure qu'il nourrissait secrètement l'idée de restaurer une théocratie politique. Cette opinion serait contredite non-seulement par l'ensemble de sa doctrine, dont la tendance est purement morale, mais par un certain nombre de passages des Évangiles, où, parlant des conditions d'admission dans son royaume, il exhorte à s'en rendre digne par l'abnégation (*Matt.* XIX, 21-26), l'humilité (*Matt.*, XX, 20-28), l'innocence des mœurs (*Matt.* XVIII, 1-5), l'amour du prochain (*Marc* XII, 33-34), en deux mots, par la conversion (*Matt.* IV, 17) et par la foi, (*Marc* I, 15) non pas la foi dans le sens qu'on attache aujourd'hui à ce mot, mais par une pieuse et filiale confiance en Dieu (*Marc* XI, 22-24), c'est-à-dire par des vertus plus propres à fonder une société morale qu'une société théocratique.

Au reste, de quelques précautions qu'il usât, il soulevait trop de passions contre lui pour que le sort, qu'il avait prévu dès la confession de son disciple Pierre (*Matt.* XVI, 21) ne lui échût pas. Il mourut donc, laissant à ses disciples non pas un système arrêté de doctrines, mais comme tout fondateur d'une religion nouvelle, un ensemble d'intuitions, de pensées, de réminiscences, exprimées en sentences, en aphorismes, en paraboles, dont ils devaient avec le temps tirer une série de dogmes précis, de formules bien arrêtées.

I

CHRISTIANISME ÉVANGÉLIQUE.

§ 118.

Doctrine de Jésus.

Körner, De Sermonibus Christi ἀγράφοις, Lipsiæ, 1776, in-4°. — *Böhme*, Die Religion J. Christi aus ihren Urkunden dargestellt, Leipz., 1827, in-8°. — *Leblois*, Paroles de Jésus, Paris, 1862, in-8°.

Par cela même que Jésus n'a rien laissé par écrit et que ses enseignements n'ont été pendant des années transmis que par la tradition qui a pu involontairement les altérer plus ou moins avant que l'écriture les fixât pour toujours, la critique doit non-seulement distinguer avec soin sa doctrine de celle de ses apôtres, s'en tenir sur plusieurs points aux généralités, sans attacher une importance exagérée à ce qui est particulier ou porte le cachet d'un temps postérieur; mais elle doit encore ne pas accepter sans examen les paroles que les Évangiles lui mettent dans la bouche et qui ne peuvent être tenues pour authentiques qu'en cas que les évangélistes s'accordent entre eux, ce qui est presque toujours le cas pour les synoptiques. Jean, au contraire, c'est-à-dire l'auteur quel qu'il soit du quatrième évangile, se pla-

çant à un point de vue particulier, se trouve amené par le développement du philososophème qu'il expose sous forme historique, à faire tenir par Jésus de longs discours dogmatiques qui s'éloignent trop pour la forme des discours sententieux, éthiques et paraboliques rapportés dans les autres Évangiles pour qu'on n'y reconnaisse pas l'individualité de l'auteur, le cachet particulier de son génie, et qu'il soit possible d'admettre qu'ils ont été prononcés sous cette forme. Il est, pensons-nous, inutile d'ajouter qu'il ne faut pas distinguer avec moins de soin les paroles de Jésus de celles de ses interlocuteurs, qui n'ont de valeur, au point de vue de sa propre doctrine, qu'en tant qu'il y donne son assentiment.

Ces précautions seules permettront de retrouver dans les Évangiles avec une suffisante certitude la pensée exacte du Maître, et de faire ressortir au moins les points saillants de son véritable enseignement.

§ 119.

Dieu.

Jésus, pas plus que Moïse, pas plus que les prophètes, ne donne nulle part une preuve proprement dite de l'existence et de l'unité de Dieu ; il suppose ces deux dogmes admis par la conscience religieuse de ses auditeurs, et l'on ne trouve même rien dans son enseignement, touchant les attributs de la divinité, qui dépasse les plus hautes conceptions des psalmistes et des prophètes. Jamais, dans les

Évangiles synoptiques, il ne s'arrête aux attributs métaphysiques; jamais il ne se demande si Dieu est fini ou infini, s'il existe dans l'étendue ou hors de l'étendue; dans plusieurs occasions, il n'hésite pas à s'exprimer exactement comme s'il tenait Dieu pour un être limité, habitant le ciel et visible (*Matt.* v, 8, 16, 45, 48; vi, 9; vii, 21; xviii, 10; xxiii, 9; *Marc* xi, 25, 26; *Luc* xi, 2). Laissant de côté ces problèmes, qui devaient tant occuper ses disciples plus tard, il s'applique à mettre en relief les attributs moraux, la sainteté, la bonté, la justice. La volonté de Dieu tend toujours au bien; il est la bonté même, la bonté parfaite (*Matt.* xix, 17; *Marc* x, 18; *Luc* xviii, 19); elle s'étend aux méchants comme aux bons (*Matt.* v, 45) et tempère même la justice par la miséricorde; car pour Jésus, Dieu n'est plus, comme pour Moïse, un juge sévère, passionné, irrité; c'est un père, idée qui n'était pas absolument nouvelle, puisqu'on la trouve déjà exprimée dans l'Ancien Testament (*Malachie* ii, 10; *Ésaïe* lxiii, 15), et dans les Apocryphes (*III Macc.* vi, 3); mais avec une couleur de particularisme juif que Jésus a effacée (*Matt.* v, 45). Notre Père ou notre Père céleste, tel est l'appellation qu'il emploie de préférence, lorsqu'il veut parler des rapports de Dieu et de l'homme, rapports de bonté et d'amour du côté de Dieu, de confiance et de soumission de la part de l'homme. Comme fils, l'homme doit prendre pour règle souveraine de sa conduite la sainte volonté de Dieu, renoncer à tout ce qu'il y a en lui d'égoïste, de particulier, de subjectif, pour tendre à la sainteté, c'est-à-dire à un rapport adéquat avec Dieu, la perfection absolue (*Matt.* v, 48); c'est ainsi et seulement ainsi qu'il s'ouvrira les portes du royaume des cieux (*Matt.* vii, 21), qu'il s'assurera la possession non pas

d'un bonheur terrestre, comme l'enseignait la religion de Moïse, mais de la félicité céleste (*Matt.* VI, 19-20) : car Dieu est juste ou, en d'autres termes, il veut assurer la parfaite harmonie de la vertu et de la félicité, et rien ne lui est impossible (*Matt.* XIX, 26; *Luc* XVIII, 27). Pénétré de cette confiance, de cette foi, πίστις, et certain que rien n'arrive sans la permission de son Père céleste, dont la Providence s'étend à toute la nature, quoique d'une manière plus spéciale au genre humain (*Matt.* VI, 25-34; X, 29-31; *Luc* XII, 24-30), l'homme doit rejeter les soucis terrestres pour s'appliquer avant tout à rechercher le royaume de Dieu.

§ 120.

Esprit de Dieu.

Nous avons vu que par esprit de Dieu les Hébreux entendaient la vertu divine qui agit dans la création et la conservation du monde, la vertu plastique ou providentielle de Dieu, la vertu divine qui doue l'homme de force, d'énergie, de prudence; la vertu divine qui inspire les prophètes; nous avons vu aussi que durant toute la période de l'hébraïsme, aucun passage de l'Ancien Testament ne parle de l'esprit de Dieu en termes tels qu'il soit permis d'en conclure positivement que les Israélites en faisaient une personne distincte, une hypostase divine. Les Évangiles synoptiques ne nous en présentent pas une idée plus développée dans les discours de Jésus. L'esprit de Dieu est la vertu divine qui remplit le Christ, qui agit en lui et par

lui (*Matt.* XII, 28; *Luc* XI, 20); dès le début de sa carrière, dans la synagogue de Nazareth, Jésus n'hésite pas à s'appliquer, dans la version des Septante, un passage significatif du pseudo-Ésaïe, commençant ainsi : L'esprit du Seigneur est sur moi (*Ésaïe* LXI, 1-2). Mais faut-il conclure de là qu'il tenait l'esprit de Dieu ou l'Esprit-Saint pour une hypostase, ou bien qu'il le considérait seulement comme une force divine, comme une puissance venue d'en haut, ainsi qu'il le dit lui-même (*Luc* XXIV, 49. Cf. *Luc* I, 35)? La question est d'autant plus difficile à résoudre que nulle part il ne s'explique sur le mode d'action de l'esprit de Dieu en l'homme; que nulle part il ne nous dit si elle est médiate ou immédiate, naturelle ou surnaturelle. Il nous déclare seulement que Dieu l'accorde à ceux qui le lui demandent (*Luc* XI, 13), et que son action se manifeste chez ceux qui le reçoivent par une conception parfaite de la vérité et par une intrépidité supérieure à toutes les persécutions (*Matt.* X, 20; *Luc* XII, 12).

§ 121.

Anges.

Jésus accepta sans y rien changer les opinions de ses contemporains sur les anges. Ils sont pour lui, comme pour les Juifs depuis l'exil, des êtres célestes (*Matt.* XVIII, 10), qui entourent le trône du Tout-Puissant (*Luc* XII, 9), et exécutent ses volontés (*Matt.* XXVI, 53). Ils formeront l'escorte du Messie lorsqu'il apparaîtra dans sa gloire (*Matt.*

XVI, 27 ; XXV, 31; *Marc* VIII, 38) et, par ses ordres, sépareront et rassembleront les élus (*Matt.* XIII, 41, 49 ; XXIV, 31). Ce sont des êtres supérieurs, affranchis des besoins physiques (*Matt.* XXII, 30) et de la mort (*Luc*, XX, 36), doués de connaissances supérieures à celles des hommes, quoique limitées (*Matt.* XXIV, 36 ; *Marc* XIII, 32), et essentiellement bons, puisqu'ils se réjouissent de la conversion du pécheur (*Luc* XV, 10), qu'ils protégent l'innocence (*Matt.* XVIII, 10) et qu'ils n'abandonnent pas le juste même après sa mort, puisqu'ils portent les âmes pieuses dans le sein d'Abraham (*Luc* XVI, 22). Leur nombre est infini (*Matt.* XXVI, 53). Il est clair que Jésus se représentait les anges comme des êtres personnels; mais nulle part il n'est question dans ses discours de leurs noms, de leurs classes, de leurs vêtements; il n'y est pas une seule fois non plus fait mention d'une angélophanie, et chose peut-être plus remarquable encore, dans les paroles que le quatrième évangile lui met dans la bouche, le mot d'anges ne se rencontre qu'une seule fois (*Jean* I, 52) en un passage qui offre une allusion évidente à *Genèse* XXVIII, 12.

§ 122

Démons.

Si Jésus parle assez rarement des anges, il parle par contre très-souvent des démons, sur la nature desquels il paraît avoir adopté complétement les idées juives déjà très-développées de son temps, comme nous l'avons vu plus haut (§ 109). Il appelle leur chef tantôt Satan (*Matt.* XII,

26; *Luc* x, 18, etc.), tantôt le diable, ὁ διάβολος (*Matt.* XIII, 39) ou l'ennemi ὁ ἐχθρός (*Luc* x, 19), traduction plus littérale du mot hébreu satan. Dans deux circonstances (*Matt.* x, 25; cf. *Luc.* XI, 15, et *Matt.* XII, 24, 27; cf. *Marc* III, 22), il lui donne le nom de Bélzéboul ou plutôt Béelzéboul [1], divinité phénicienne (*II Rois* I, 2), que la haine nationale des Juifs identifiait avec le prince des démons, et une fois, dans la parabole du semeur, celui du Malin, ὁ πονηρός (*Matt.* XIII, 19), par allusion à sa perversité morale. Satan, en effet, nous est présenté par Jésus comme un être essentiellement méchant, comme l'ennemi de tout ce qui est grand, noble et pur dans le monde, et cela, non pas, comme on l'a prétendu, par accommodation aux idées de ses auditeurs, car, autrement, dans ses conversations intimes avec ses disciples, il n'aurait pas manqué de les mettre en garde contre cette doctrine, s'il l'avait crue fausse. Il admettait donc une sorte de dualisme, très-compatible d'ailleurs avec le monothéisme pur (puisque Satan, comme Ahriman, restait soumis au pouvoir de l'Être suprême, de qui vient tout ce qui nous arrive, même la tentation (*Matt.* VI, 13; *Luc* XI, 4), et que le principe du mal devait finir par céder la victoire au principe du bien), parce que seul il explique la présence du mal dans le monde.

Ce Satan, personnification du principe du mal, a sous ses ordres une multitude de mauvais anges, d'esprits immondes, de démons (*Matt.* XII, 24, 43; *Luc* XI, 24), qui habitent les déserts et qui s'introduisent dans le corps humain où ils causent toutes sortes de maladies, surtout des maladies nerveuses et mentales (*Matt.* IV, 24; IX, 32; XII, 22, etc.).

[1] Expression araméenne qui signifie le maître de la maison céleste, selon *Michaëlis*, Supplementa ad Lexica hebraïca, Gött., 1784-1792, 6 vol. in-4°.

C'était là sans doute une opinion populaire qui avait cours chez les Juifs, comme chez les Grecs et les Romains [1]; mais que Jésus l'ait partagée, c'est ce dont il est impossible de douter, puisqu'il déclare positivement qu'il est envoyé pour détruire le royaume de Satan (*Luc* x, 18) et qu'il s'attribue le pouvoir de chasser les démons par l'Esprit ou le doigt de Dieu (*Matt.* xii, 27-28; *Luc* xi, 19-20, xiii, 32, *Marc* vii, 29; ix, 19, 25), pouvoir qu'il communique à ses disciples (*Matt.* x, 1, 8; *Marc* xvi, 17, *Luc* ix, 1), qu'il promet à tous ceux qui croiront en lui (*Marc* xvi, 17), et qu'il ne refuse pas même à ses adversaires (*Matt.* xii, 27; *Luc* xi, 19), contribuant ainsi, tant par ses paroles que par ses actes, à fortifier la foule qui l'écoutait avidement dans une opinion fort dangereuse pour la morale, puisque personne ne peut savoir, cette doctrine admise, si les plus nobles aspirations de son âme sont oui ou non des inspirations du démon.

§ 123.

L'homme.

Une seule fois, dans les discours de Jésus qui nous ont été transmis par les synoptiques, il est parlé d'après le fragment jéhovistique, de la création de l'homme (*Matt.* xix, 3-6) et cela à propos des disputes qui divisaient alors les écoles de Hillel et de Schammaï sur la question du divorce, que le premier autorisait sous le moindre prétexte,

[1] *Hérodote*, lib. III, c. 33; iv, 79; — *Euripide*, Phœnic. vers. 899. — *Aristophane*, Thesmoph. vers. 1060. — *Plutarque*, Marcellus, c. 20.

tandis que son adversaire plus rigoriste, ne le permettait qu'en cas d'adultère. Il admettait donc la tradition rapportée par le jéhoviste, et cependant nulle part il ne fait la moindre allusion à la chute des protoplastes. Nulle part non plus, il ne donne à entendre que le péché se transmette par la génération; il n'y a pas trace dans ses discours d'un péché originel. Il reconnaît sans aucun doute que tous les hommes sont pécheurs; mais il attribue leur état actuel de péché à la prédominance des mauvais penchants (*Matt.* XV, 18, 19), ou à la chair, qui par l'influence corruptrice de Satan (*Matt.* XIII, 19; *Luc* XXII, 31), prend l'ascendant sur l'esprit (*Matt.* XXVI, 41). Le péché n'est donc point quelque chose d'inné, et l'homme peut résister d'ailleurs à la tentation de mal faire, puisque dans tout son enseignement, Jésus nous peint l'homme comme moralement libre, sans jamais essayer d'ailleurs de concilier cette liberté morale avec la prescience de Dieu, qu'il affirme également (*Matt.* VI, 8; XXIV, 36; *Marc* XIII, 32). Comme moralement libre, l'homme a le pouvoir de faire la volonté de Dieu et s'il la fait, il est en droit d'attendre une récompense (*Matt.* V, 12; X, 42; XVI, 27; *Luc* X, 7; XIV, 14 etc.) mais il ne doit jamais s'imaginer qu'il est en possession d'une vertu parfaite. Dieu seul est bon : Jésus lui-même ne peut prétendre à ce titre (*Matt.* VII, 13, 14; *Marc* X, 18); celui-là même qui remplit le plus consciencieusement son devoir, ne fait que ce qu'il est obligé de faire (*Luc* XVII, 10); car l'homme doit tendre constamment à la perfection morale, à la ressemblance avec Dieu (*Matt* V, 48), et pour cela éviter de pécher. Le péché ne consiste pas seulement dans l'acte extérieur, matériel; il consiste même dans la mauvaise pensée qui le dicte (*Matt.* V, 8); bien plus, on fait le mal non-seulement

quand on viole la loi morale, mais même quand on néglige de faire le bien (*Matt.* xxv, 41-46). Cependant il y a divers degrés de culpabilité et aussi de châtiment (*Matt.* v, 22); celui qui pèche par ignorance n'est point indigne de pardon (*Luc* xii, 48; xxiii, 34); mais celui qui nie sciemment et opiniâtrément le témoignage de l'expérience et de la conscience morale, qui s'oppose systématiquement au triomphe du bien et de la vérité [1] commet un péché irrémissible : il pèche contre le Saint-Esprit (*Matt.* xii, 31-32), comme le faisaient ces Pharisiens qui qualifiaient de diabolique la vertu divine agissant en Christ.

Quant au châtiment du péché, rien ne prouve que Jésus ait absolument rejeté les idées des anciens Israélites qui mettaient, comme nous l'avons vu, en corrélation le péché et le mal physique, de même que la vertu et le bonheur. Il est certain au moins qu'il ne les combattit pas directement; au contraire, dans plusieurs passages de ses discours (comme *Matt.* ix, 2; *Marc* ii, 5; cf. *Jean* v, 14; ix, 3), il rattache la guérison des maladies à la rémission des péchés. Le plus souvent cependant Jésus renvoie à une vie future le rétablissement de l'harmonie entre le bonheur et la vertu; car il partageait fermement la croyance des Esséniens à l'immortalité de l'âme (*Matt.* 28; *Luc* xvi, 19 et suiv.; xxiii, 43), et il faudrait même croire que, comme les Pharisiens, il admettait la résurrection du corps avec tous ses membres (*Matt.* v, 29-30; xviii, 8-9; *Marc* ix, 43-48), si d'autres passages (*Matt.* xxii, 30; *Marc* xii, 25; *Luc* xx, 36) ne prouvaient clairement que les expressions dont il se sert doivent être prises dans un sens figuré, puisqu'il déclare

[1] *De Wette*, Ueber die Sünde wider den Heiligen Geist, Berlin, 1819, in-8.

ici positivement que les ressuscités ne seront plus soumis aux besoins matériels de la vie ni à la mort, opinions qui étaient aussi celles des rabbins [1]. De même, il emploie les images en usage chez ses contemporains pour peindre l'état de l'âme après la mort. Il distingue nettement dans le scheol ou hadès, le Paradis, où les âmes des justes se rendent aussitôt après leur séparation d'avec le corps (*Luc* XXIII, 43), pour y assister à un festin éternel en compagnie des patriarches (*Matt.* VIII, 11), et la Géhenne, Enfer ou Tartare, séjour des diables et des méchants (*Luc* XVI, 23), qui y sont plongés dans les flammes et tourmentés par une soif dévorante (*Luc* XVI, 24). Tous deux sont situés sous la terre, mais séparés par un abîme infranchissable, qui n'empêche pas cependant de voir de l'un dans l'autre (*Luc* XVI, 23, 26).

Jésus admettait bien certainement la permanence du principe conscient, qui constitue la personnalité (*Luc* XVI, 25, 27); mais nulle part il ne parle d'un état intermédiaire entre la mort et la résurrection, quoique, dans certains passages, il renvoie la rémunération au jugement dernier.

§ 124.

La personne de Jésus.

Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten, Stuttgard, 1839, in-8°.

Il est hors de doute que, dès le début de sa carrière, Jésus, sans prendre d'abord le titre de Messie, s'attribua sans hésitation les priviléges messianiques, mais uniquement

[1] *Talmud*, Berachot, fol. 17.

dans la sphère spirituelle et morale. Nous avons vu ailleurs (*Voy.* § 113) que la partie la moins fanatique de la nation juive attendait une réforme du mosaïsme. Il se pose donc en réformateur religieux (*Matt.* v. 17), et tout en partageant l'opinion générale sur l'inspiration des anciens prophètes (*Matt.* xxii, 43), sans s'expliquer d'ailleurs sur la nature de cette inspiration, sans nous apprendre si, comme les Juifs orthodoxes de son temps, il entendait par là une action immédiate et surnaturelle de Dieu sur l'esprit des prophètes [1], il se prétend en possession d'une révélation supérieure (*Matt.* xi, 27) et par conséquent en droit d'interpréter la Loi, de la compléter, de la modifier (*Matt.* v, 21, 27), d'en changer et même d'en abolir les institutions les plus vénérées (*Matt.* xii, 8; *Luc*, vi, 5).

Il n'hésite pas davantage à s'appliquer les prophéties regardées comme messianiques par ses contemporains [2]. La première fois qu'il entre dans la synagogue de sa ville natale, à son retour des bords du Jourdain, il fait à sa personne, au grand étonnement de ses concitoyens (*Luc*, iv, 16-22), l'application d'*Ésaïe* lxi, 1, 2, passage qui se rapporte clairement au retour de l'exil, comme le prouve le contexte [3]. Plus tard, pour prouver aux Pharisiens sa dignité de Messie, il se fait du *Ps.* cx, 1, une arme qu'il manie à la

[1] Voy. *Seiler*, Ueber die göttlichen Offenbarungen, vornehmlich die, welche Jesus und seine Gesandten empfangen haben, Erlangen, 1797, in-8°.

[2] Aujourd'hui encore les opinions varient beaucoup au sujet de ces prophéties. Les orthodoxes les tiennent pour réellement messianiques, par la raison que Jésus et les Apôtres n'ont pu se tromper. Les rationalistes soutiennent que l'on ne peut les appliquer absolument au Messie sans se mettre en contradiction avec le bon sens. Les mystiques y cherchent un double sens, l'un naturel, l'autre allégorique, ayant trait au Messie. La critique enfin affirme que ces prophéties se rapportent à des événements contemporains, mais elle reconnait que les apôtres les ont appliquées au Messie, parce qu'ils partageaient les opinions alors régnantes.

[3] Notamment le verset 4 : On bâtit sur les décombres anciens et on relève les ruines d'autrefois ; on renouvelle les villes ravagées, dévastées depuis des âges.

manière des rabbins. Et dans les derniers temps de sa vie, il parle très-souvent à ses disciples, sans pouvoir les convaincre, de la nécessité de sa mort, depuis longtemps prédite par les prophètes (*Luc* XVIII, 31; XXIV, 25, 26, etc.); en y attachant, sans doute, une vague idée de rachat ou de délivrance (*Matt.* XX, 28; *Marc* X, 45), mais sans la leur présenter expressément comme un sacrifice expiatoire[1].

Dans l'opinion de ses contemporains, le Messie devait, en outre, confirmer sa mission par des miracles (*Matt.* XII, 38; XVI, 1; *Luc* XI. 16, 29), et c'est aussi sur ses miracles, et particulièrement sur ses guérisons miraculeuses[2] que dans sa réponse à Jean-Baptiste (*Matt.* XI, 2-6; *Luc* VII, 18-22) Jésus s'appuie pour prouver sa messianité. Ce pouvoir de guérir les maladies, ou, ce qui revenait au même, de pardonner les péchés (*Matt.* IX, 2-8), la maladie, d'après un préjugé fort répandu en Orient, étant presque toujours le châtiment d'un crime ou d'une simple faute, non-seulement Jésus se l'attribuait, mais il le communique à ses disciples

[1] Le verset *Matt.* XXVI, 28 est très-vraisemblablement interpolé. Cf. *Marc* XIV, 24; *Luc* XXII, 20; *I Cor.* XI, 25.

[2] Comme nous n'écrivons pas une vie critique de Jésus, nous n'avons point à discuter ici les cures merveilleuses que les synoptiques lui attribuent. Nous nous bornerons à rapporter ce qu'on lit dans les *Annales médico-psychologiques*, t. XIX, p. 180 et suiv. Ces guérisons miraculeuses sont tout à fait analogues à celles qui s'opéraient dans les temples d'Esculape et que constatent un grand nombre d'inscriptions (*Böckh*, Corpus inscriptionum græcarum, t. III, p. 802 et seqq.), et à celles dont les tombeaux des saints furent le théâtre au moyen âge et jusqu'à nos jours. Elles s'expliquent par la surexcitation de l'imagination qui agit fortement sur la volonté et celle-ci réagit contre le mal. Une foi vive dans la puissance médicale du dieu ou du saint exerçait une influence salutaire, surtout dans les affections nerveuses ou mentales. La légende s'empara ensuite de ces guérisons réelles pour ajouter à leur merveilleux. Ajoutons que les historiens anciens abondent en miracles. Pythagore, entre autres, en opéra un fort semblable à la pêche miraculeuse (*Elien*, Hist. var. lib. IV, c. 17; *Diogène Laërce*, De Vitis philosophorum, lib. VIII; *Porphyre*, Vita Pythagor. § 24) sans parler de nombreuses cures merveilleuses (*Iamblique*, Vita Pythag., c. 29, 34, 38). Empédocle ressuscita des morts (*Diogène Laërce*, ibid.). Les rabbins juifs et les Esséniens possédaient le même pouvoir (*Matt.* XII, 27; *Marc* IX, 38; *Josèphe*, Bell. judaïc., lib. II, c. VIII, § 6; *Antiq.*, lib. VIII. c. II, § 5).

(*Marc* VI, 7; XVI, 17-18; *Luc* X, 9), ce qui prouve clairement qu'il avait conscience de sa dignité messianique; et ce qui le prouve plus clairement encore, s'il est possible, c'est qu'il se donne à plusieurs reprises pour celui qui présidera au jugement dernier (*Matt.* XVI, 27; XXIV, 30 et suiv.)[1], sans doute en ce sens que, convaincu de la valeur morale absolue de sa doctrine, il la regardait comme la norme d'après laquelle serait jugé le monde.

Il est donc incontestable que Jésus avait la conviction profonde de sa mission messianique, et c'est ce qui rend d'autant plus étranges ses défenses répétées à ceux qui le reconnaissaient pour le Messie, de le proclamer comme tel en présence du peuple (*Matt.* XVI, 20; *Marc* III, 12; *Luc* IV, 41; VIII, 56; IX, 21). Sa conduite était-elle dictée par la prudence? Tout ce que l'on peut dire, c'est que, tout en s'appropriant les attributs caractéristiques du Messie ou du Christ, en permettant quelquefois au peuple de lui donner le titre messianique de Fils de David (*Matt.* IX, 27; XV, 22; XX, 31; XXI, 9, 15, 16; cf. *Luc* XIX, 38), et même celui de Fils de Dieu, il ne prit ce titre lui-même qu'une seule fois (*Matt.* XIV, 27; cf. *Luc* X, 22), au moins dans les synoptiques, où jamais il ne lui est donné que par des personnes étrangères (*Matt.* XIV, 33; XVI, 16; *Marc*, III, 11). Ce nom de Fils de Dieu, il ne l'emploie que pour désigner métaphoriquement les hommes amis de la paix (*Matt.* V, 9), qui, à l'exemple de leur Père céleste, font du bien même à leurs ennemis (*Matt.* V, 45), de même que dans l'Ancien Testament, il était quelquefois donné dans un sens théocratique soit au

[1] D'après *Matt.* VII, 21-23, Jésus aurait, dès l'origine, revendiqué cet attribut spécifique du Messie; mais ce passage est suspect, parce qu'on peut le supprimer sans nuire à la suite du discours; parce que Jésus parle de Dieu à ses auditeurs comme de *leur* Père, et ici seulement comme de *son* Père; parce que, sauf dans ce passage, il parle non comme juge du monde, mais comme docteur du peuple.

peuple d'Israël, comme objet spécial de la protection de Jéhovah (*Exode* IV, 22; *Jérémie* XXXI, 20; *Osée* XI, 1; *Ps.* LXXX, 16), soit à ses princes plus particulièrement agréables à Dieu (*Ps.* II, 7; LXXXIX, 27). Mais à ce titre il préfère celui de Fils de l'homme, dénomination évidemment empruntée à Ézéchiel ou à Daniel [1] et déjà appliquée au Messie par ses contemporains [2]. Pourquoi cette préférence? Voulait-il donner à entendre que, malgré sa nature divine, il était homme; qu'il était homme-dieu, comme le quatrième Évangile l'enseigne assez clairement? Mais cette christologie johannique n'est certainement pas celle des synoptiques, ainsi que nous l'établirons ci-après. Ne voulait-il pas plutôt, comme Ézéchiel, faire ressortir ce qu'il y avait en lui de vraiment humain et opposer sa petitesse à la Majesté divine, en vue de combattre les idées vulgaires des Juifs sur leur Messie [3]?

Nous venons de dire qu'une seule fois, Jésus prit le nom de Fils, fondant sa prétention à ce titre sur la connaissance parfaite qu'il avait de la volonté divine; mais nullement sur une identité métaphysique d'essence. Il est vrai que dans une circonstance, lorsqu'il institua le baptême, il sembla se considérer comme l'égal de Dieu (*Matt.* XXVIII, 19); mais, pour peu qu'on soit au courant des travaux de la critique moderne, on sait que la formule du baptême donnée par les Évangélistes n'est pas la formule primitive, et d'ailleurs dans une autre circonstance, Jésus ne repoussa-t-il pas

[1] Cette expression est prise dans un sens différent par l'un et l'autre prophète. Dans Ézéchiel, elle s'applique au fils de Buzi; dans Daniel, à la nation messianique, appelée à régner sur le monde.

[2] *Livre d'Hénoch*, c. 39, 45, etc.

[3] C'est ce qu'on pourrait conclure de *Matt.* IX, 6; XII, 40; XVII, 12; XX, 28, etc.; mais *Matt.* IX, 6; XII, 8; XIII, 37 et suiv.; XXIV, 30, etc., nous rejettent dans un tout autre ordre d'idées. Voir sur cette difficile question la dissertation de *Baur*, Die Bedeutung des Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, dans le Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, de Hilgenfeld, t. III, p. 274 et suiv.

formellement l'attribut divin de la toute-science (*Marc* XIII, 32)? On peut même affirmer que rien ne prouve dans les Évangiles synoptiques que Jésus se soit regardé comme un être supérieur à l'humanité[1] même au point de vue moral. Tout au plus pourrait-on citer à l'appui de l'opinion contraire la prédiction très-détaillée qu'il fit à ses disciples de la mort qui l'attendait à Jérusalem (*Matt.* XX, 17 et suiv.). Mais ces détails soulèvent des doutes nombreux, par cela même qu'ils sont trop précis. Sans doute Jésus, éclairé par l'irritation croissante de ses nombreux ennemis, a pu prévoir qu'il succomberait dans la lutte; mais ses prédictions ont dû nécessairement être vagues, obscures; car s'il avait annoncé sa passion et sa mort à ses disciples aussi clairement que le rapporte le premier évangile, on ne s'expliquerait pas le trouble extrême qu'elle leur causa, puisqu'il leur aurait prédit en même temps qu'il ressusciterait le troisième jour (cf. *Luc* XVIII, 33). Il faut donc ou que ce que les synoptiques nous racontent de la douleur des disciples et de leur hésitation à croire à la résurrection de leur maître (*Matt* XXVIII, 17; *Marc* XVI, 10-14; *Luc* XXIV, 11, 17) ne soit pas historique, ou que les apôtres aient, après l'événement, donné une forme plus précise à ses prévisions. On ne peut sortir de ce dilemme. Or rien ne prouve que le tableau de l'abattement des disciples soit chargé, car le premier chapitre des Actes nous les montre encore cherchant dans l'Ancien Testament des prophéties propres à fortifier leur conscience religieuse fortement ébranlée par le sort funeste de leur Maître, si différent de ce qu'ils attendaient.

[1] *Weber.* Virtutis Jesu integritas neque ex ipsius professionibus neque ex actionibus doceri potest. Vitemb., 1796, in-4°.

§ 125.

Le royaume de Dieu.

Koppe, De regno Messiæ, Götting., 1780, in-4°.— *Storr*, Comment. de notione regni cœlestis, Tübing., 1782, in-4°. — *Flatt*, Comment. de notione vocis βασιλεία τῶν οὐρανῶν ex ipsis Christi dictis eructa, Tübing., 1794, in-4°. — *Fleck*, De regno Christi, Lips., 1826, in-8°.

Nous avons vu que la grande majorité des Juifs attendait du Messie qu'il rétablirait le royaume de David ou, pour mieux dire, qu'il fonderait un empire universel et éternel (*Daniel* VII, 13-14, 27) sur la terre. C'est à l'idée de ce royaume que Jésus rattacha sa mission ; seulement, tandis que Moïse avait confondu dans la constitution de sa théocratie la religion et la politique de la manière la plus étroite, et que les prophètes s'étaient contentés de mettre en relief la religion, Jésus comme Christ ou Messie, sépara complétement ces deux éléments disparates et n'assigna au royaume des cieux ou de Dieu, βασιλεία τῶν οὐρανῶν, τοῦ Θεοῦ, qu'un but spirituel et moral. Il ne le fit pas cependant si clairement que ses apôtres eux-mêmes n'aient conservé jusqu'à sa mort les convictions populaires de leur nation (*Matt.* XX, 21-23 ; *Luc* XXIV, 21). Et leur erreur était d'autant plus excusable que leur maître semblait quelquefois se contredire lui-même, tantôt enseignant que le royaume de Dieu était fondé (*Matt.* XI, 12 ; cf. *Luc* XVI, 16; *Matt.* XII, 28 ; XIII, 37-41); tantôt en représentant la fondation comme devant avoir lieu dans un avenir peu éloigné (*Matt.* IV, 17 ; VI, 10 ; XVI, 28 ; *Marc* IX, 1; *Luc* IX, 27; XI, 2; XVII, 20).

Très-faible à l'origine, ce royaume grandira peu à peu (*Matt.* XIII, 31-33); l'entrée en est ouverte à tous (*Matt.* XXII, 1-14), et ceux qui se rendront dignes d'y entrer par une entière confiance en la miséricorde de Dieu et une conversion sincère, les élus, ἐκλεκτοὶ, (*Matt.* XX, 16 ; XXII, 14), arriveront, sous la conduite du Christ, à une vie éternellement bienheureuse, par l'anoblissement moral et le développement religieux (*Matt.* V, 2-10).

Dans les Évangiles, le mot d'Église[1], comme synonyme de royaume de Dieu, n'est employé qu'une seule fois (*Matt.* XVI, 18-19); encore l'authenticité de ce passage n'est-elle pas parfaitement prouvée. Dans ce passage, en effet, Jésus, jouant sur le nom de Pierre, semble accorder au fils de Jonas de grandes prérogatives; mais ces mêmes prérogatives, il les accorde plus tard (*Matt.* XVIII, 18) à tous ses disciples, et nulle part les autres évangiles, ni les Actes des Apôtres, ni les épîtres de Paul, ne font même une simple allusion à une supériorité hiérarchique quelconque dont Pierre aurait joui sur ses collègues. Pierre lui-même, dans la première de ses épîtres, dont l'authenticité est à peu près généralement admise, prend modestement le titre de co-ancien (*I Pierre* V, 1), et Jésus lui-même, dans différentes circonstances, avait condamné l'ambition chez ses Apôtres (*Marc* IX, 35), ou leur avait recommandé la modestie et l'humilité (*Matt.* XXIII, 8-12). Il est donc au moins vraisemblable que Pierre n'a obtenu sur ses collègues aucune su-

[1] Ce mot, ἡ ἐκκλησία répond exactement au mot hébreu קָהָל et désigne ceux qui avaient droit de prendre part aux exercices religieux de la synagogue. Il est donc l'équivalent de συναγωγή et c'est dans ce sens, et non dans celui de royaume de Dieu, qu'il est employé *Matt.* XVIII, 17, puisqu'il n'existait pas alors d'église chrétienne.

périorité bien déterminée, et qu'il a été simplement chargé avec eux de prêcher l'Évangile, de baptiser les néophytes et d'organiser l'Église chrétienne, comme premier entre des égaux. Jésus n'a pas organisé formellement une Église; il se contenta de promettre à ses disciples de les protéger, bien qu'invisible, en leur commandant de rester unis par le lien de l'amour fraternel et d'exclure du milieu d'eux les pécheurs endurcis (*Matt.* XVIII, 15-17), sans exiger d'eux toutefois une vertu idéale, qui ne peut s'acquérir dans cette vie (*Matt.* XIII, 47). Comme symbole d'admission dans la société religieuse dont il jeta les bases, Jésus adopta le baptême, et comme signe de reconnaissance entre les initiés, comme symbole de la communauté permanente qui devait exister entre eux et leur chef invisible, il institua la Cène. Il ne prescrivit d'ailleurs aucune formule pour le baptême, car il est évident que s'il avait enjoint à ses apôtres de l'administrer au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, comme l'affirme le premier évangile (*Matt.* XXVIII, 19), les autres évangélistes n'auraient point passé sous silence une circonstance aussi importante et les apôtres ne se seraient pas contentés pendant longtemps de baptiser au nom de Jésus-Christ ou du Seigneur Jésus (*Actes* II, 38; VIII, 16; X, 48; *Rom.* VI, 3; *Gal.* III, 27). Et quant à l'institution de la Cène, Jésus ne paraît y avoir rattaché aucune idée de rémission des péchés; autrement on ne s'expliquerait pas que sur les trois synoptiques, deux se taisent complétement à cet égard [1].

[1] La version de Paul (*I Cor.* XI, 23-26) est la plus ancienne et par conséquent la plus conforme à la formule en usage dans l'Église primitive. Celle de Matthieu efface déjà le caractère originel de l'institution, celle d'un repas commémoratif, pour entrer dans la voie du mysticisme qui aboutit à la transsubstantiation.

§ 126.

La parousie.

Tychsen, De παρουσίᾳ Christi et notationibus de adventu Christi in Novo Testamento obviis, Götting., 1785, in-4°. — *Schott*, Commentarius exegetico-dogmaticus in eos Jesu-Christi sermones, qui de reditu ejus ad judicium agunt, Iena, 1819, in-8°.

Comme les Juifs ses contemporains, Jésus était persuadé que la période actuelle du monde était sur le point de finir, sans oser toutefois prendre sur lui de déterminer l'heure et le moment de la catastrophe, qui devait être annoncée par d'effroyables calamités (*Matt.* XVI, 27-28; XXIV, 3 et suiv.; *Marc* XIII, 3 et suiv.). C'est alors que devaient avoir lieu la résurrection des morts et le jugement dernier auquel il présiderait et dont il fait une peinture sous des couleurs chères aux Juifs comme à tous les Orientaux. Ce jugement, qui doit s'étendre sur tous les hommes sans exception, sur les bons comme sur les méchants (*Matt.* XXV, 32), sera rendu d'après la loi de la rémunération : chacun recevra selon ses œuvres (*Matt.* XV, 27); ceux qui auront pratiqué le bien, habiteront le ciel (*Matt.* V, 12; *Luc* XXIII, 43); ils s'assiéront au banquet céleste avec les patriarches (*Matt.* VIII, 11; *Luc* XXIII, 43) et verront Dieu (*Matt.* V, 8), tandis que les méchants, précipités dans la géhenne (*Matt.* V, 22, etc.), y seront dévorés par le feu (*Matt.* XIII, 50; *Luc* XVI, 24), opinion qui dominait parmi les rabbins, ou tourmentés par le ver rongeur dont parle déjà le pseudo-Ésaïe (*Marc* IX, 43-44; cf. *Ésaïe* LXVI, 24), ou bien encore, comme le croyaient

les Esséniens [1], ils seront enfermés dans une sombre et froide prison, en proie à un désespoir éternel (*Matt.* VIII, 12; XXV, 30). Il est impossible de distinguer aujourd'hui dans ces peintures matérielles empruntées aux anciens prophètes (voy. *Ps.* IX, 5 et suiv.; *Daniel* VII, 9 et suiv.) ce qui appartient à la conception de Jésus de ce qui rentre dans le cercle des idées particulières aux premiers chrétiens. On ne saurait toutefois douter que ces dernières y entrent pour une grande part. Ce qui le prouve, c'est la prédiction de la ruine de Jérusalem et du temple que Matthieu met dans la bouche de Jésus, et dont l'auteur de l'Apocalypse ne sait absolument rien. C'est encore la prédiction *Matt.* X, 23, qu'il est difficile de concilier avec celle qui est rapportée dans le même évangile XXIV, 14.

[1] *Josèphe*, De bello judaïco, lib. II, c. 18.

II

CHRISTIANISME APOSTOLIQUE.

§ 127.

Coup d'œil général.

Lossius, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Leipz., 1825, in-8°. — *Böhme*, Die Religion der Apostel J. Ch. aus ihren Urkunden dargestellt, Leipz., 1829, in-8°. — *Matthäi*, Der Religionsglaube der Apostel Jesus, Götting., 1826-30, 2 vol. in-8°.

Nous venons de voir par l'étude des synoptiques, que Jésus avait admis comme des vérités générales les principales doctrines du mosaïsme, telles qu'elles s'étaient complétées et modifiées depuis l'exil; seulement qu'au lieu du Dieu partial et jaloux des livres sacrés des Juifs, il avait présenté à ses disciples Dieu, comme le Père de tous les hommes, et comme l'idéal de la sainteté, et qu'au formalisme pharisien, il avait substitué l'accomplissement de la loi morale comme la condition nécessaire de la félicité dans une autre vie. Cet enseignement, il s'était contenté de le donner sous une forme populaire, admirablement appropriée à son génie particulier, comme à l'intelligence de ses au-

diteurs, et rarement, à moins qu'il n'eût à répondre à quelque question captieuse, il avait employé la subtile méthode d'argumentation des rabbins, que d'ailleurs il connaissait fort bien. Dans les synoptiques, ses discours consistent presque uniquement en paraboles admirables de simplicité, d'exactitude et de naturel, ou bien en allégories, en gnomes, en sentences qui revêtaient parfois une forme paradoxale (*Matt.* XXVI, 61; cf. *Jean* II, 19; *Matt.* XVI, 24; XIX, 24; XXI, 21); mais rien dans ses enseignements n'avait la raideur et la précision du dogme. Il exposait sa doctrine en principes généraux, sans songer à en tirer les conséquences, et encore moins à la réduire en théorie, laissant au temps le soin de développer les germes qu'il semait à pleines mains.

Ce qu'il n'avait pas fait, ce sont ses disciples qui furent appelés à le faire. Les besoins de leur polémique contre les Juifs les forcèrent à éclairer ce que le maître avait laissé obscur, à combler les lacunes de son enseignement, à prouver ce qu'il s'était contenté d'affirmer, surtout sa mission messianique.

Le rôle que Jésus avait joué sur la terre répondait si mal, en effet, à ce que les Juifs attendaient de leur Messie, que la personne de Jésus devait nécessairement devenir le pivot de l'enseignement apostolique. La mort de Jésus marque donc un moment important dans le développement du christianisme [1]. Dans les paroles de Jésus, telles qu'elles nous sont rapportées par les Synoptiques, sa personne ne fait jamais, en effet, l'objet immédiat de ses instructions;

[1] La mort de Jésus, sa résurrection et sa prochaine parousie sont les trois faits essentiels sur lesquels insistent les épîtres authentiques de Paul et l'Apocalypse, les plus anciens documents écrits de l'Église chrétienne.

ce n'est pas de sa personne, mais de la vérité de sa doctrine qu'il s'agit dans ses discours. Dans le christianisme apostolique, au contraire, surtout les écrits de couleur paulinienne ou johannique [1], sa personne paraît au premier plan. On ne se demande plus : qu'est-ce que Jésus a enseigné pour mettre l'homme dans la voie du salut; mais : qu'est-ce que Jésus a souffert pour racheter l'humanité? La doctrine de Jésus, simple morale religieuse, devient ainsi une religion proprement dite, une religion dogmatique. Pour les apôtres, il ne suffit plus de croire à la vérité de la doctrine du Christ, avec la ferme volonté d'y conformer sa vie, il faut surtout croire à sa personne, comme au seul Sauveur. Cette révolution, qui déplaça le centre du christianisme, fut commencée par Paul ; le premier, il arriva à la conviction profonde qu'il était impossible de s'approprier le salut acquis par la mort du Christ, en restant sous le joug de la Loi. Les autres apôtres ne rompirent pas aussi promptement ni aussi complétement que lui avec le mosaïsme. L'auteur de l'Apocalypse, par exemple, se rattache immédiatement au judaïsme, non pas, il est vrai, au judaïsme mosaïque et légal, mais au judaïsme prophétique déjà spiritualisé. C'était chez eux une contradiction, car tout en restant ainsi fidèles au judaïsme, ils admettaient la nécessité de la mort du Messie, sans réfléchir, que si cette mort avait été nécessaire, il en résultait que le mosaïsme ne pouvait assurer aux hommes le salut par la justification. Cependant les principes de Paul ne tardèrent pas à triompher de l'opposition du judéo-christianisme; le di-

[1] On a remarqué que l'épître de Jacques ne prononce que deux fois le nom du Seigneur (*Jacq.* I, 1, et II, 1), tandis que dans aucun autre écrit du N. T., on ne trouve autant de réminiscences de ses discours.

vorce devint complet entre la loi et l'Évangile, et le christianisme apostolique, fondé sur ses deux idées fondamentales, l'état de péché de l'homme et sa rédemption par le Christ, abandonnant enfin le terrain de la polémique anti-judaïque, aborda dans les écrits johanniques la sphère de la spéculation théologique et du mysticisme religieux [1].

Il est donc essentiel de distinguer soigneusement les écrits apostoliques. D'après la date de leur composition, ils se divisent en trois classes. La première comprend ceux qui ont été composés depuis la mort de Jésus jusqu'à la prise de Jérusalem, c'est-à-dire les épîtres authentiques de Paul, l'Apocalypse et l'épître de Jude; la seconde, ceux qui l'ont été depuis la prise de Jérusalem jusqu'à la fin du premier siècle de notre ère, savoir l'épître aux Hébreux, les petites épîtres de Paul, les épîtres de Pierre et de Jacques, les Évangiles synoptiques et les Actes des apôtres; à la troisième, enfin, appartiennent les écrits dont la composition ne remonte pas au-delà des premières années du deuxième siècle, c'est-à-dire les épîtres pastorales de Paul et les épîtres johanniques avec le quatrième Évangile [2].

Pour donner une idée plus claire et plus nette du rapide développement de la doctrine chrétienne durant la période apostolique, et rester en même temps fidèle au grand principe de la critique qui défend de confondre les opinions de deux époques différentes, nous devrions, sans doute, analyser séparément ces trois classes de documents; mais, comme d'un côté, il serait impossible d'éviter des répéti-

[1] *Frommann*, Der johanneische Lehrbegriff in seinem Verhältnisse zur gesammten biblisch-christlichen Lehre, Leipz., 1839, in-8°. — *Köstlin*, Der johanneische Lehrbegriff, Berlin, 1843, in-8°.

[2] *Baur*, Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, p. 39-42.

tions nombreuses et fatigantes, et de l'autre, que ce travail a déjà été fait et bien fait en français par le savant professeur Édouard Reuss, dans son ***Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique,*** nous pensons qu'il suffira de classer sous certaines rubriques générales les croyances professées dans leurs écrits par les apôtres, en nous contentant de signaler les divergences, quelquefois assez importantes, de leurs conceptions et de leur enseignement.

§ 128.

Dieu et ses attributs.

La notion de l'Être suprême et de ses attributs se présente beaucoup plus développée dans les écrits apostoliques que dans les discours de Jésus. Appelés plus souvent que leur maître, qui ne s'adressa guère qu'à des Juifs, à combattre le polythéisme, ils devaient insister avant tout sur l'unité de Dieu, et c'est ce qu'ils font, sans donner toutefois une seule preuve rigoureuse de l'existence d'un Être suprême. Paul seul en produit une et encore sans s'y arrêter. Dans son épître aux Romains, il dérive la foi en Dieu de la contemplation de la nature [1] et cette preuve, que l'école appelle physico-théologique, lui paraît si convaincante qu'il regarde le polythéisme comme une dégénération de la religion naturelle, et que, pour lui, les dieux de la my-

[1] *Rom.* I, 20. Cette preuve, la plus populaire de toutes, avait déjà été donnée par les psalmistes (*Ps.* XIX, 2; CIV, 24).

thologie ne sont que des êtres de pure imagination (*I Cor.* VIII, 4) [1]. A la pluralité des dieux, il oppose un seul Dieu, Dieu à la fois des juifs et des païens (*Rom.* III, 29 et suiv.), Père commun de tous les hommes, qui gouverne tout, qui pénètre tout, qui anime tout (*Éphés.* IV, 6), seul vrai Dieu (*I Thess.* I, 9).

On ne peut rien déduire des noms donnés à Dieu dans les écrits apostoliques, touchant les idées que les premiers disciples du Christ se faisaient de la nature de Dieu. Ces noms sont simplement traduits de l'hébreu. Ils n'emploient jamais celui de Jéhovah, qu'ils remplacent, comme la Septante, par le Seigneur, ὁ κύριος, ou par une circonlocution fondée sur l'étymologie : Celui qui est, qui était et qui sera (*Apoc.* I, 4, 8 ; IV, 8 ; XI, 17 ; XVI, 5) ; mais ils l'appellent fréquemment le Tout-Puissant, ὁ παντοκράτωρ, quelquefois le père des esprits (*Héb.* XII, 9), comme la source de toute vie spirituelle, expression empruntée à l'hébraïsme (*Nomb.* XVI, 22 ; XXVII, 16) et dont on ne peut rien induire par conséquent touchant leurs idées sur l'immatérialité de Dieu. Rien ne prouve, en effet, que les apôtres aient tous conçu Dieu comme absolument immatériel, comme un pur esprit, et son essence comme une entité morale ; en d'autres termes, qu'ils aient complétement dégagé la divinité du type humain. Le passage *Jean* IV, 24 : ***Dieu est esprit, et il faut que ses adorateurs l'adorent en esprit et en vérité***, reste tout à fait isolé dans le Nouveau Testament, et il serait possible que l'auteur du quatrième Évangile eût voulu seulement par ce mot esprit signifier qu'il

[1] Quatre siècles avant J.-Ch., Evhémère, de Tégée, avait déjà émis l'opinion que les dieux mythologiques étaient des héros ou des sages, des rois ou des tyrans honorés de l'apothéose (*Cicéron*, De naturâ Deorum, lib. I, c. 42).

est invisible (cf *I Jean* IV, 12, 20). En effet l'invisibilité de Dieu est partout enseignée dans les écrits apostoliques (*Col.* I, 15; *I Tim.* I, 17; VI, 16; *Jean* I, 18), excepté dans l'Apocalypse (*Apoc.* IV, 2-11; V, 1, 7; XIX, 4, etc.), qui emploie sans hésiter en parlant de Dieu les expressions des anciens prophètes, expressions qu'il est difficile de prendre pour de simples images, quand on songe à l'état de la culture intellectuelle chez les Juifs à l'époque où ces prophètes vivaient.

Au reste, si Jean ou l'auteur, quel qu'il soit, de l'Apocalypse, n'enseigne pas clairement l'invisibilité de Dieu, il est tout-à-fait d'accord avec les autres apôtres pour proclamer son éternité (*Apoc.* V, 14; X, 6; XV, 7; *Rom.* XVI, 26; *I Tim.* VI, 16; *I Pierre* V, 10), et nul ne parle de sa puissance et de sa majesté en termes plus magnifiques, empruntés à la symbolique de l'Ancien Testament. Mais c'est l'auteur de l'épître aux Hébreux qui donne la définition la plus complète de la toute-science divine (*Hébr.* IV, 12-13), sans en dériver cependant aussi clairement que Paul la prescience qui sert de fondement à sa célèbre théorie de la prédestination (*Rom.* VIII, 28-29, cf. *Éphés.* I, 4), et sans la mettre, comme lui, en rapport direct avec la sagesse (*Rom.* XI, 33), autre forme sous laquelle se manifeste la perfection absolue de l'intelligence de Dieu.

D'ailleurs, c'est principalement sur les attributs moraux de la divinité qu'insistent les apôtres, à l'exemple du maître. Tous s'accordent à nous présenter la volonté de Dieu comme essentiellement bonne ou sainte. Dieu est la bonté même : il est le seul saint, nous dit l'Apocalypse (*Apoc.* XV, 4), comme Jésus avait dit : Il est le seul bon. Pour les apôtres, le symbole de cette sainteté morale est la lumière

(*I Jean* I, 5; *I Tim.* VI, 16; *Apoc.* IV, 3), lumière inaccessible, mais qui doit servir de phare à l'homme dans toutes les circonstances de la vie (*I Pierre* I, 15-16). Cette sainte volonté de Dieu s'est manifestée comme justice en tant qu'elle a tendu à faire triompher le bien moral par l'établissement d'une loi morale avec promesse d'une rémunération impartiale pour sanction (*Rom.* II, 5-11; III, 6; *Apoc.* XVI, 5-6; *Jacq.* IV, 12; *I Pierre* I, 17). En tant qu'elle châtie, la justice divine est appelée la colère de Dieu (*Rom.* II, 5; *I Thess.* II, 16; *Apoc.* XI, 18; XIV, 10; XV, 1), expression anthropopathique qui répond exactement à la haine du mal. A un autre point de vue, la sainteté de la volonté de Dieu est véracité et fidélité, car les actes de la volonté divine sont invariablement conformes à la volonté qui les dicte, Dieu étant immuable (*Rom.* III, 3-4; *Jacq.* I, 17; *Hébr.* X, 23; *I Jean* I, 9). Quand elle a pour objets les créatures raisonnables, la bonté de Dieu s'appelle tantôt grâce, χάρις, tantôt amour, ἀγάπη, souvent miséricorde, ἔλεος, expressions employées indifféremment l'une pour l'autre, selon le point de vue auquel se place l'apôtre, quoique Paul qui ne parle guère de la bonté de Dieu sans l'associer à sa justice, réserve plutôt le mot de grâce pour signifier la bonté de Dieu par opposition aux œuvres de l'homme considérées comme méritoires, et que dans les écrits johanniques, celui d'amour soit de préférence employé comme antithèse de la justice, tandis que, dans les écrits judaïsants, comme l'Apocalypse, la 2e épître de Pierre et celle de Jude, ce côté de l'essence divine, l'amour ou la bonté, est laissé dans l'ombre, et la justice mise en relief.

§ 129.

Trinité.

Silberschlag, Die Lehre der heiligen Schrift von der Dreieinigkeit Gottes, Berlin, 1783-94, 4 cah. in-8°. — *Tholuck*, Die speculative Trinitätslehre des Orients. Berlin, 1826, in-8°. — *Baur*, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Tübing., 1841, in-8°.

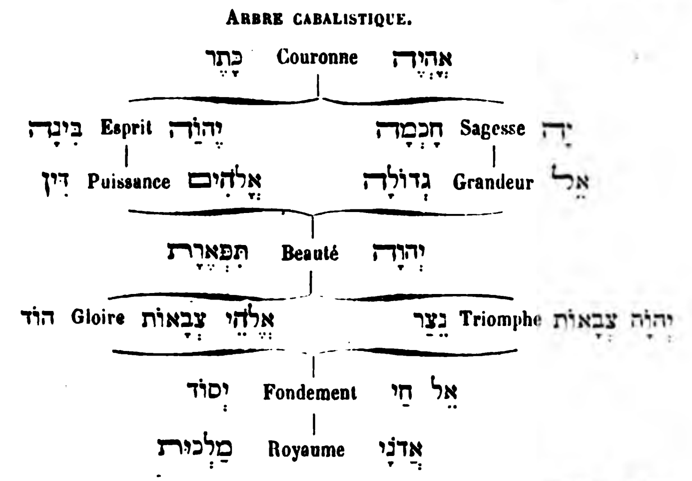
Les premiers disciples du Christ semblent être restés étrangers aux spéculations de la cabale juive, excepté l'auteur de l'Apocalypse, qui parle des sept esprits de Dieu, qui sont devant son trône (*Apoc.* I, 4; III, 1; IV, 5; V, 6) et plus vaguement des trois attributs supérieurs de Dieu : la gloire, l'honneur et la puissance (*Apoc.* IV, 11), ainsi que de sept attributs inférieurs : la puissance et la richesse et la sagesse et la force et l'honneur et la gloire et la bénédiction (*Apoc.* V, 12), d'une manière qui prouve qu'il avait quelque connaissance de cette philosophie juive, qui, partant du principe de l'émanation, personnifiait, sous le nom de Sephiroth, les perfections du Dieu caché ou inconnu, אין־סוף, et les divisait en deux classes, d'après les nombres sacrés 3 et 7 : la Couronne, la Sagesse et l'Intelligence ou l'Esprit, — la Grandeur, la Bonté, la Puissance, la Beauté ou la Magnificence, le Triomphe ou la Victoire, la Gloire, le

Fondement et le Royaume [1], les trois premières personnifiant les formes de l'activité divine, et les sept dernières, les résultats de cette activité [2].

Mais si l'on ne trouve rien dans les autres écrits apostoliques qui rappelle cette philosophie tout orientale, on ne peut en dire autant de la philosophie alexandrine dont on reconnaît l'influence dans plusieurs passages des épîtres de Paul et dans l'évangile qui porte le nom de Jean.

Dans les écrits authentiques de Paul, on voit déjà se manifester clairement, de même que dans l'Apocalypse, cette tendance des premiers chrétiens à donner au Christ comme fils de Dieu, une nature supérieure, à le mettre dans un rapport plus intime avec la Divinité, à en faire sinon l'Être absolu, au moins un Dieu ayant une existence indépendante, une conscience personnelle, et, sans être le seul Dieu, participant aux attributs divins. Ainsi l'Apocalypse lui donne sans hésiter un nom qu'elle donne aussi à

[1] ARBRE CABALISTIQUE.



[2] Ueber die Personification der Eigenschaften Gottes unter den spätern Juden, dans la Bibliothek de *Eichhorn*, t. III, p. 191 et suiv ; t. V, p. 377 et suiv.

l'Être suprême (*Apoc.* I, 17; II, 8; cf. I, 8); elle lui confère les sept attributs inférieurs de la Divinité (*Apoc.* III, 1; V, 6); et elle l'appelle la première des créatures (*Apoc.* III, 14); en un mot, elle l'identifie avec la Parole ou la Sagesse hypostasiée, telle que l'admettait la philosophie juive (*Apoc.* XIX, 13). Pour Paul (si toutefois il est l'auteur de l'épître aux Philippiens) le Christ existait en forme de Dieu (*Phil.* II, 6) avant de descendre sur la terre; l'apôtre lui attribuait donc la préexistence. Bien plus, on devrait croire, d'après *Rom.* IX, 5, qu'il n'hésitait pas à lui donner le nom de Dieu [1]. Mais comme ce passage n'est pas autre chose qu'une doxologie, qui se rapporte à Dieu comme toutes les doxologies pauliniennes (*I Cor.* XV, 57; *II Cor.* I, 3; VIII, 16; *Gal.* I, 5, etc.), et comme d'un autre côté, Paul, en vingt endroits différents, parle du Christ comme d'un simple homme (*Act.* XVII, 31; *Rom.* I, 3; V, 15, 19; *I Cor.* XV, 21; *Gal.* IV, 4), ou tout au moins comme d'un sujet distinct de Dieu et subordonné à Dieu (*I Cor.* III, 22; XI, 3; XV, 28), il faut bien reconnaître que, quelque haut qu'il le plaçât (*II Cor.* IV, 4), l'Apôtre le tenait pour essentiellement homme, tout au plus pour un homme divin [2] (*Rom.* I, 4), et non pas

[1] *Rom.* IX, 5 : Desquels est issu Christ, en ce qui concerne la chair, lui, qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni pour les siècles. Amen.— Nous ne parlons pas de *Act.* XX, 28, où il faut lire κυρίου au lieu de Θεοῦ d'après les meilleurs manuscrits; autrement Paul aurait professé le patripassianisme; ni de *I Tim.* III, 16, où, au lieu de Θεὸς, il faut lire simplement ος comme on l'a reconnu depuis longtemps; ni enfin de *Tite* II, 13, où ces mots τοῦ μεγάλου θεοῦ se rapportent évidemment à l'Être suprême, comme le prouve *I Tim.* VI, 14-15. Sans doute l'article devrait être répété devant σωτῆρος, mais Paul n'écrivait pas le grec avec la pureté grammaticale d'un Platon, et celui qui a emprunté son nom dans ces dernières épîtres, n'était pas un meilleur helléniste que lui.

[2] L'Adam céleste des mystiques juifs (*Sohar*, Genes. fol. 14), soit incarné, soit uni à lui lors du baptême.

pour le Logos dans le sens johannique, ou pour une hypostase dans l'essence divine.

Un pas de plus est fait dans la conception idéale du Christ par l'auteur anonyme de l'épître aux Hébreux. Dans cette épître, le Christ, comme fils de Dieu, est un rayonnement de la gloire de Dieu et une empreinte de sa substance (*Héb.* I, 3). C'est un être distinct du monde, audessus du monde qu'il a créé et qu'il conserve (*Héb.* I, 2-3); et, quoique émané de Dieu comme le monde, il est le premier-né de la création [1], il est le Fils de Dieu et comme tel supérieur aux anges. Le côté humain, que fait encore ressortir l'apôtre Paul, est délaissé, et le Christ, être purement divin, entre absolument dans la sphère suprasensible. Et cependant l'épître aux Hébreux n'identifie pas encore le Fils et le Logos, comme fait le quatrième évangile, bien qu'elle personnifie déjà ce dernier (*Héb.* IV, 12-13). Pour caractériser la nature divine du Fils, elle ne s'en tient pas, en effet, à la notion du Logos; mais elle a recours à celle de l'Esprit, et elle établit, en outre, entre le Père et le Fils un rapport d'entière subordination. La même conception intermédiaire se retrouve dans les petites épîtres de Paul, où le Christ nous est présenté non plus comme un homme divin, mais comme un être divin par sa substance même, comme l'image du Dieu invisible (*Col.* I, 15), premier-né de toute création [2]. L'auteur anonyme lui accorde des attributs (*Col.* I, 16) que Paul réserve à l'Être suprême (*Rom.* XI, 36); seulement c'est la volonté de l'Être

[1] C'est le titre que le Zend-Avesta donne aussi à Ormuzd (*Zend-Avesta*, 1re partie, p. 5), et la Cabale juive à la Schechina (*Tikkune Sohar*, Amsterdam, 1719, in-8°, c. 14).

[2] Voy. cependant *I Tim.* II, 5, où le Christ est appelé homme, comme *Rom.* V, 15.

suprême qui les lui a communiqués (*Col.* I, 19) ; mais d'ailleurs il le distingue si absolument du monde, en relevant sa nature divine, que le divin en Christ devient la substance, et l'humain un pur accident. Un pas encore dans l'idéalisation du Christ, et ce dernier élément allait disparaître.

Pour le quatrième évangile, le Fils est le Logos, c'est-à-dire une hypostase divine, incarnée (*Jean* I, 14 ; *I Jean* I, 1) ; il existe pour soi, mais il est dans un rapport d'immanence avec Dieu. Il est si parfaitement un avec Dieu que l'un reconnaît dans l'autre son propre moi. A cause de cette identité d'essence, le Fils participe aux attributs divins. Il est tout-sachant (*Jean* I, 48 ; II, 25 ; IV, 18 ; VI, 64) ; lui seul a vu le Père (*Jean* VI, 46) ; il est tout-puissant (*Jean* III, 35 ; XVII, 2) ; mais cette puissance, il ne la tient pas de lui-même, il l'a reçue de Dieu (*Jean* V, 19, 22 ; VI, 39), dont il se sent absolument dépendant (*Jean* VIII, 28, 42 ; XIV, 24, 28) ; il est donc inférieur à Dieu (*Jean* XIV, 28) ; aussi ne réclame-t-il pas l'adoration qui n'est due qu'à l'Être suprême, il veut seulement le respect et l'obéissance qui lui sont dus en sa qualité d'envoyé divin [1]. Un autre caractère d'infériorité, c'est que le Logos n'est pas éternel comme Dieu ; il était près de Dieu au commencement, ἐν ἀρχῇ, c'est-à-dire avant la création du monde, comme le prouve le passage parallèle *Genèse* I, 1, et non pas de toute éternité (*Jean* XVII, 5) ; il était Θεός, ou un être divin [2], et il le resta après être descendu sur la terre commme agent de la révélation divine la plus parfaite (*Jean* VI, 46 ; VII, 16 ; XIV, 6). Mais, se demande-t-on, comment un sujet humain pouvait-il coexister avec ce sujet

[1] Le mot grec τιμᾷν, signifie en effet respecter, obéir (*Jean* V, 23), et non pas adorer.

[2] Mais non pas ὁ Θεός, nom exclusivement réservé à l'Être suprême.

divin dans la même personne? Comment le Logos, être divin préexistant à son union avec l'homme Jésus, pouvait-il former avec lui un seul et même sujet? Le problème était difficile à résoudre; aussi le quatrième évangile ne le résout pas. Il sacrifie l'humain au divin, à tel point qu'il touche aux limites du gnosticisme, sans les franchir cependant.

De ce qui précède ne doit-on pas conclure que, dès la fin du premier siècle de notre ère, l'Église chrétienne avait donné une forme concrète à l'idée abstraite du Logos et que pour elle, le Christ était le Logos hypostasié? Le nier serait nier l'évidence [1]. Mais dans les écrits apostoliques, le Logos est la seule hypostase; il n'y est pas encore question formellement de la personnalité du Saint-Esprit, qui n'est nulle part distingué du Père et du Fils d'une manière assez précise pour qu'on doive le considérer comme un sujet distinct dans la Divinité [2]; car il ne paraît qu'agissant dans d'autres sujets, en sorte qu'il est impossible de prouver qu'il opère indépendamment d'un instrument étranger, c'est-à-dire qu'il ait une conscience propre. Le plus souvent, le Nouveau-Testament entend par l'Esprit de Dieu (*I Cor.* II, 11; III, 16; *Rom.* VIII, 9, etc.) ou le Saint-Esprit (*I Cor.* VI, 19; *Hébr.* III, 7; X, 15), l'action de Dieu sur la vie spirituelle de l'homme; c'est l'Esprit de Dieu qui éclaire son intelligence, qui opère en lui la conviction, qui purifie son cœur et lui donne le repos, qui dirige sa volonté vers le bien. Toutes ces idées sont conformes à celles de l'hébraïsme, et de même aussi que dans la théologie juive l'Esprit de Dieu s'appelait quelquefois l'esprit du Messie, parce que d'après

[1] *Ilgen*, De notione tituli Filii Dei Messiæ, hoc est uncto Jovæ, in libris sacris tributi, Iena, 1795, in-4°.

[2] Voir notamment *Actes* V, 3 et 4, 9; *I Cor.* VI, 19 et *II Cor.* VI, 16.

Ésaïe XI, 2, l'Esprit de Dieu devait habiter en lui, il est quelquefois nommé par les Apôtres l'Esprit du Christ ou du Seigneur (*II Cor.* III, 17; *Rom.* VIII, 9; *Gal.* IV, 6; *I Pierre* I, 11) ce qui prouve que ces deux expressions étaient tenues pour synonymes. Ailleurs les œuvres de l'esprit sont assimilées à celles de Dieu (*Rom.* XIII, 3, cf. *I Cor.* XII, 9; *Rom.* V, 6; VIII, 6; cf. *Gal.* IV, 6). Il est vrai que dans quelques passages, Dieu, le Christ et l'Esprit sont distingués l'un de l'autre (*I Cor.* II, 10; XII, 4-6; *II Cor.* XIII, 13); mais cette distinction ne fait pas de l'Esprit une personnalité; pas plus que la séparation de l'esprit de l'homme de l'homme lui-même ne constitue deux êtres différents (*I Cor.* II, 11); c'est une pure abstraction personnifiée. Or, de même que dans l'Ancien-Testament, où il est parlé de l'Esprit de Jéhovah comme d'une personne (*Ésaïe* XLVIII, 16; LXIII, 10), les Juifs sévèrement monothéistes ne pouvaient prendre au propre le langage figuré des prophètes, nous devons nous garder de considérer comme autre chose que des prosopopées les nombreux passages des écrits apostoliques où l'Esprit de Dieu est personnifié (*Act.* XIII, 2, 4; V, 3, 9; XV, 28; *Éphés.* IV, 30). Le quatrième évangile lui-même, qui l'appelle du nom nouveau de Paraclet, le confond encore avec le Logos, puisqu'il attribue à ce dernier (*Jean* I, 3) la création, qui d'après l'Ancien-Testament, a été l'œuvre de l'Esprit (*Gen.* I, 2; *Job* XXXIII, 4; *Ps.* CVI, 30), tandis qu'ailleurs (*Jean* I, 32-33; III, 34), il les distingue très-clairement (*Jean* XIV, 26; XV, 26; XVI, 13-15), d'où l'on doit conclure que l'auteur ne se faisait pas encore une idée bien nette des deux abstractions[1].

[1] *Winzer*, Num quid discriminis inter τὸν λόγον et τὸ πνεῦμα intercedat? Leipzig, 1819, in-8°.

De tous les écrivains du Nouveau-Testament, Luc seul nous présente le Saint-Esprit apparaissant sous une forme visible, la première fois, à l'occasion du baptême de Jésus; la seconde, le jour de la Pentecôte. Nous n'avons pas à nous arrêter à ce dernier récit qui est purement mythique et qui est d'ailleurs contredit par *Jean* XX, 19, où il est affirmé que les Apôtres avaient reçu le Saint-Esprit le jour même de la résurrection de leur Maître, en sorte que l'on ne peut voir sous cette enveloppe mythique, que la ferme conviction de la première communauté chrétienne, que l'esprit dont avait été animé Christ, s'était communiqué à elle et que son activité se manifestait pleinement dans son sein. Quant à Luc III, 26, nous ferons seulement observer que le troisième évangéliste enrichit sa relation d'un élément matériel, σωματικῳ εἴδει, qui n'existe ni dans celle de *Matthieu* III, 16, ni dans celle de *Marc* I, 10, qui l'un et l'autre se contentent d'une simple comparaison, qu'on retrouve aussi dans *Jean* I, 32, ὡσεὶ περιστερὰν, d'où l'on doit conclure que la tradition primitive rapportait seulement que le Saint-Esprit descendit sur Jésus comme la colombe s'abat sur la terre d'un vol rapide et en ligne droite.

En résumé, il est incontestable, d'après les textes bibliques, que les Apôtres distinguaient dans l'Être divin le Père, le Fils et le Saint-Esprit et qu'ils attribuaient à chacun des actes particuliers; mais pour eux ces trois noms indiquaient-ils trois sujets différents, unis métaphysiquement, comme dans la Trinité ecclésiastique, par l'unité de substance, ou bien seulement trois manifestations d'un seul et même Être, qu'ils appellent Père par rapport au Fils, qui a reçu de lui l'existence; Fils, en tant que son intelligence, son Logos s'est manifesté dans la création et uni au

Christ ; Esprit, comme force vivifiante agissant dans l'univers et plus particulièrement dans le Christ et dans l'Église ? Il n'est pas facile de résoudre la question en présence du vague qui règne dans leurs enseignements. L'hypothèse la plus vraisemblable, c'est que les écrivains sacrés du Nouveau Testament n'ont jamais, dans leur conception de la Trinité, dépassé le sabellianisme ou la Trinité de manifestations [1]. Ainsi pour Paul, le premier d'entre eux (*I Cor.* VIII, 4, 6 ; *Éphés.* IV, 6 ; cf. *I Tim.* II, 5 ; VI, 15-16), comme pour l'auteur du quatrième évangile, le dernier dans l'ordre chronologique, il n'y a qu'un seul véritable Dieu, dont le Christ n'est que l'envoyé (*Jean* XVII, 3).

§ 130.

Dieu créateur.

Les apôtres proclament en maintes circonstances que Dieu est le créateur du monde, sans confirmer d'ailleurs ni rejeter dans ses détails la cosmogonie de la Genèse (*Act.* XIV, 15, XVII, 24-26) et en s'en tenant aux traits principaux (*I Cor.* XI, 8 ; XV, 47 ; *I Tim.* II, 13). Quant au mode de création, laissant de côté les subtilités de l'école, ils se bornent à enseigner, qu'il l'a créé par sa parole, ῥήματι (*Héb.* XI, 3), ou par sa volonté (*Apoc.* IV, 11). Cette parole créatrice est conçue par l'auteur du quatrième évangile comme une hypostase et identifiée avec le Christ (*Jean* I, 3, 4, 14), à qui l'épître aux Colossiens et celle aux Hébreux attri-

[1] Chacun sait aujourd'hui que I Jean V, 7-8, est interpolé.

buent également la création, (*Col.* I, 16; *Hébr.* XI, 3), mais avec cette différence, que cette dernière fait du Christ un simple instrument et qu'elle affirme que le monde n'a pas été formé d'une matière préexistante (*Hébr.* XI, 3), ou bien qu'il l'a été de rien, comme on dit plus tard en empruntant à *II Macc.* VII, 28, une expression qui n'est point apostolique.

§ 131.

Providence.

Le Nouveau-Testament offre en général des idées plus saines que l'Ancien sur l'action de la Providence dans le monde, bien qu'il la conçoive encore d'une manière trop peu philosophique, trop matérielle. Pour aucun des Apôtres, en effet, la Providence n'est l'action divine qui, par une succession régulière de phénomènes, dirige le monde vers le but que Dieu s'est proposé en le créant et qui ne peut être que le perfectionnement indéfini des créatures libres et intelligentes. Aucun d'eux ne conçoit qu'il est impossible que l'Être essentiellement spirituel ait une activité physique ou mécanique, et qu'il ne peut agir sur la création que par les lois immuables qu'il a établies dans sa sagesse et sa bonté souveraines. Ils n'établissent aucune distinction entre l'action immédiate et l'action médiate de Dieu, entre ce qu'il fait et ce qu'il permet; ils semblent même quelquefois anéantir la liberté humaine et glisser dans le fatalisme. Ce reproche s'adresse surtout à Paul,

qui rapporte tout à Dieu, même dans la sphère morale : l'élection qu'il dérive d'une prédestination absolue (*Rom.* VIII, 29), le progrès dans la sanctification (*I Thess.* V, 23) et dans la connaissance de l'Évangile (*I Cor.* III, 6), la persévérance (*I Cor.* I, 8; *II Cor.* I, 21), les déterminations mêmes les plus simples de la volonté (*Rom.* I, 10; XV, 32; *I Cor.* XVI, 7; *I Thess.* III, 10-11) et qui, dans plusieurs passages, fait remonter jusqu'à lui le mal moral (*Rom.* XI, 8-10; IX, 18; I, 24), que, dans d'autres, il est vrai, il attribue à la perversité de la nature humaine, corrompue par la chute des protoplastes (*Rom.*, VII, 5, 23), au point d'être incapable de faire le bien. Mais dans ce cas, comme dans l'autre, Paul soumet l'homme à une loi fatale, qu'ailleurs il nie en reconnaissant chez lui la liberté de la volonté pour le bien comme pour le mal et en le rendant responsable de ses actions (*Rom.* VI, 13; XII, 1 et suiv.; *I Cor.* XV, 58; *II Cor.* VII, 1; *Gal.* VI, 7-8).

Ces idées du grand apôtre des Gentils qu'on retrouve aussi indécises, aussi flottantes dans le quatrième Évangile (*Jean* V, 21; VIII, 43; XII, 39; XV, 25, etc.; cf. VI, 37, 45), sont plus justes et moins contradictoires en ce qui touche l'existence du mal dans le monde. Pour l'expliquer Paul se place au point de vue moral, seul compatible avec la notion d'une Providence bonne, sainte et toute-puissante. Tout, dit-il, sert au bien de ceux qui aiment Dieu (*Rom.* VIII, 27), ou, en d'autres termes, le mal physique n'est pas toujours un châtiment; il est plutôt un moyen d'éducation, de perfectionnement moral, ce que reconnaît aussi l'auteur de l'épître aux Hébreux (*Hébr.* XII, 6-11). Une seule fois, il présente les maladies et la mort comme un châtiment divin (*I Cor.* XI, 30), conformément aux idées qu'il avait puisées

dans son éducation juive. Partout ailleurs, il renvoie la rémunération au jugement solennel qui clora cette période du monde (*I Cor.* I, 8; III, 8; *II Cor.* I, 14; V, 10; *Philipp.* II, 16). Tous les écrits apostoliques s'accordent avec lui sur ce point; mais aucun ne s'exprime en termes plus clairs que la première épitre de Jean (*I Jean* III, 2) sur la nature morale de la récompense, tandis que c'est l'Apocalypse qui se rattache le plus étroitement à la doctrine du judaïsme. On y retrouve la plupart des images familières à l'ancienne poésie hébraïque, celle entre autres, du livre de vie, où sont inscrites toutes les actions bonnes ou mauvaises des hommes, et celle du livre du destin qui contient les décrets de la Providence éternelle (*Apoc.* III, 5; V, 1; XIII, 8; XX, 12, 15, cf. *Exode* XXXII, 32; *Ps.* LXIX, 29; CXXXIX, 16), notions absolument contradictoires, puisque l'une suppose une prescience et une prédestination divines, l'autre, la liberté et la spontanéité humaines; mais que le judéo-christianisme admit sans essayer de les concilier. Ici encore l'épître aux Hébreux tient le milieu entre les deux conceptions; elle accepte la théorie juive, mais en la spiritualisant (*Héb.* II, 2, 3; VI, 10; X, 35; XI, 26).

De tous les Apôtres, Paul est celui qui parle le plus souvent de la Providence générale. Comme Jésus, il l'étend à toutes les nations, à tous les hommes (*Act.* XIV, 16-17); mais tandis que Jésus faisait du passereau même l'objet des soins de la Providence, Paul ne croyait pas qu'elle s'occupât des animaux (*I Cor.* IX, 9). Par contre, il accordait à la prière une importance aussi exagérée que les anciens Hébreux, qui lui attribuaient une vertu presque magique [1].

[1] *Schröder*, De precibus Hebræorum, Marb., 1717, in-4°. — *Rehm*, Historia precum biblica, Götting., 1814, in-4°.

Ainsi, à la prière d'Abraham, Dieu guérit Abimélec (*Gen.* xx, 17); à la requête de Moïse, il se repent du mal qu'il voulait faire au peuple d'Israël (*Exode* xxxii, 11); et à l'intercession d'Élie, il ressuscite le fils de la veuve de Sarepta (*I Rois* xvii, 20 et suiv.). Certes l'apôtre des Gentils était trop éclairé pour ne pas comprendre combien de semblables idées anthropopathiques sont inconciliables avec la nature de Dieu et ses attributs, avec sa sagesse et souvent avec sa justice, et très-vraisemblablement il ne s'imaginait pas, comme Jacques, que l'intercession de l'église peut guérir les maladies (*Jacq.* v, 15), et bien moins encore, comme l'auteur de la première épître de Jean, que la prière est assez efficace pour obtenir le pardon du péché d'autrui (*I Jean* v, 16), quoiqu'il aimât d'ailleurs à se recommander aux prières des fidèles (*Rom.* xv, 30; *II Cor.* i, 11; *I Thess.* iii, 10, etc.), sans s'expliquer clairement sur ce qu'il en espérait. Nulle part, en effet, Paul ne cherche à mettre d'accord ses idées sur l'efficacité de la prière avec ce qu'il dit lui-même de l'immutabilité des décrets de Dieu (*Rom.* ix, 6), pas plus qu'il n'essaye de concilier la Providence avec la liberté humaine. En général, les Apôtres, comme leur Maître, envisagent la question de la Providence au point de vue moral plutôt qu'au point de vue métaphysique. Ils laissent de côté toutes les distinctions qui sont étrangères au sentiment religieux; ils ne considèrent un phénomène quelconque dans le monde et la vie que comme un acte immédiat de la volonté divine, et pour eux la Providence se réduit, pour ainsi dire, à la rémunération, qui forme le pivot de leur morale, presque toujours empreinte de l'ascétisme le plus rigoureux (*Rom.* ii, 6-10; *I Cor.* i, 8; iii, 8; xi, 30, etc.).

§ 132.

Angélologie.

Ode, Tractatus de angelis, Utrecht, 1739, in-4°. — *Schulthess*, Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst, Zürich, 1833, in-8°.

Les premiers chrétiens restèrent fidèles à la tradition juive sur les Anges avec tous les embellissements mythologiques qu'y avaient ajoutés les rabbins. Les noms de Gabriel et de Michel leur étaient connus; l'un et l'autre continuent à remplir dans le Nouveau Testament les mêmes fonctions que dans le livre de Daniel; le premier est le messager de Dieu et l'interprète de ses révélations (*Luc* I, 19); le second, le héros du ciel, le champion de Dieu (*Jude* 3; *Apoc.* XII, 7). Ces fonctions, du reste, ne leur sont pas exclusivement réservées; car d'innombrables légions d'anges entourent le trône de Dieu, célébrant sa gloire (*Apoc.* V, 11-12, cf. *Luc* II, 13; *Hébr.* XII, 22), lui présentant les prières des mortels (*Apoc.* VIII, 2-5) et toujours prêts à exécuter ses ordres (*Apoc.* I, 2; VIII, 27; XV, 3-8; XVI, 1-2) dans le monde physique (*Apoc.* VII, 1-3; XIV, 18; XVI, 4) comme dans le monde intellectuel et moral (*Apoc.* I, 2; XXII, 6, 16). Intermédiaires entre le ciel et la terre, soit qu'ils président aux éléments (*Apoc.* VII, 1) et aux fléaux destructeurs (*Apoc.* IX, 11), soit qu'ils veillent, comme anges gardiens, sur les hommes justes (*Apoc.* VII, 2-3; *Act.* XII, 15), ils ont été aux ordres du Christ pendant sa vie (*Matt.* IV, 11; *Luc* XXII, 43);

à plus forte raison, lui sont-ils soumis depuis qu'il siége à la droite de Dieu (*I Pierre* III, 22; *Hébr.* I, 3-4), et ils lui serviront de cortége à la parousie (*Matt.* XVI, 27; XXIV, 31; XXV, 31; *Jude* 14). Leur forme est celle de l'homme; ils ont une face, des pieds, des mains, une voix tonnante; mais leur corps est gigantesque, pourvu d'ailes (*Apoc.* VIII, 13; XIV, 6), et éclatant comme le feu (*Apoc.* X, 1-3; XVIII, 1; *Matt.* XXVIII, 3; *Luc* XXIV, 4; *Act.* XII, 7). Quelquefois l'Apocalypse leur donne des vêtements blancs serrés par une ceinture d'or (*Apoc.* XV, 6), car elle leur fait remplir les fonctions sacerdotales dans le temple céleste, type du temple de Jérusalem (*Apoc.* VIII, 3-5). Au reste, quelque nombreux que soient les anges et quelque multiples que fussent leurs fonctions, rien ne prouve qu'il faille classer dans la même catégorie les quatre animaux fantastiques que l'Apocalypse place autour du trône de Dieu, quoiqu'elle les doue de raison, puisqu'elle nous les présente chantant les louanges de Dieu (*Apoc.* IV, 6-9). Ces animaux ne sont pas une conception propre à l'Apocalypse, comme les vingt-quatre anciens ou martyrs qu'elle peint assis sur des siéges, vêtus de blanc, ainsi que les anges, avec des couronnes d'or sur leurs têtes (*Apoc.* IV, 4) et jouant à peu près dans le drame eschatologique le rôle des chœurs antiques. Ce sont les chérubins de l'hébraïsme, avec cette différence pourtant qu'ici l'animal symbolique n'a plus qu'une forme simple, celle d'un lion, d'un taureau, d'un homme ou d'un aigle, mais il a six ailes, comme les séraphins d'Ésaïe.

Quelque haut rang que les anges occupent sur l'échelle des êtres, ils sont de simples serviteurs de Dieu, et comme tels, ils ne veulent ni ne doivent être adorés (*Apoc.* XIX, 10; XXII, 8-9; *Coloss.* II, 18). Humbles et modestes, ils n'oseraient

prononcer en présence de l'Être suprême une parole de malédiction (*II Pierre* II, 11; *Jude* 9), et ils se contentent d'admirer l'œuvre du salut, à laquelle ils ont pris dès l'origine une part très-active (*Matt.* I, 20; II, 13; XXVIII, 2; *Luc* I, 26; II, 9; XV, 10; XXII, 43), mais comme des instruments aveugles; car quelque soit leur désir, ils ne peuvent pas plus que les simples mortels (*I Pierre* I, 12) pénétrer le mystère divin de la rédemption.

Nous avons vu les anges jouer un rôle très-important dans l'ancienne théocratie mosaïque; il était naturel que la légende chrétienne leur en attribuât un non moins important dans la nouvelle. Les angélophanies sont donc nombreuses dans les écrits apostoliques, surtout dans ceux de Luc. Dès le premier chapitre de son Évangile, il fait déjà apparaître un ange pour annoncer la naissance du Précurseur (*Luc* I, 11-22); et dès lors, les miracles semblables se multiplient dans les Évangiles et les Actes des Apôtres au point qu'ils annoncent ou accompagnent tous les événements destinés à fonder l'alliance nouvelle. Cependant il est à remarquer que les angélophanies cessent pendant la vie publique de Jésus et que Luc seul fait apparaître un ange au Jardin de Gethsémané (*Luc* XXII, 43). Les trois synoptiques, au contraire, font intervenir les anges dans la scène de la résurrection; seulement ils ne s'accordent ni sur le nombre ni sur les circonstances principales. Selon Matthieu, l'ange du Seigneur roula la pierre du sépulcre et s'assit dessus, restant en dehors du tombeau (*Matt.* XXVIII, 2). Selon Marc, c'est au contraire, dans le tombeau que les saintes femmes galiléennes aperçurent à leur grand effroi un jeune homme vêtu de blanc, assis à la droite du sépulcre (*Marc* XVI, 5), tandis que, d'après le ré-

cit de Luc, ce n'est plus un seul ange qu'elles virent apparaître dans le tombeau; mais deux, qui se tenaient non plus assis, mais debout (*Luc* xxiv, 4). Le quatrième évangile parle aussi de deux anges, assis l'un à la tête, l'autre au pied du sépulcre (*Jean* xx, 12), qui apparurent, non pas à deux ou trois femmes [1], mais à la seule Marie-Magdelaine (*Jean* xx, 11), non pas à son premier pèlerinage au sépulcre du Maître, mais à un second qu'elle y fit en compagnie de Pierre et de Jean.

Il est à remarquer que cette angélophanie, rapportée évidemment sur la foi de Marie-Magdelaine, est la seule dont il soit fait mention dans le quatrième évangile, qui ne parle d'ailleurs des anges que dans trois passages du texte reçu. Le premier (*Jean* v, 4) est une interpolation; aussi manque-t-il dans les plus anciens manuscrits. Le second (*Jean* xii, 29) rapporte tout simplement une opinion populaire. Dans le troisième enfin, l'auteur met dans la bouche de Jésus ces paroles : ***En vérité, je vous le dis : vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et redescendre sur le fils de l'homme*** (*Jean* i, 52), paroles si vagues qu'il serait difficile d'en conclure qu'il a cru à l'existence personnelle des anges, d'autant plus qu'elles sont tout à fait isolées.

Il n'est pas facile non plus de se faire une idée exacte de ce que Paul pensait de la nature des anges. En général, il paraît les tenir pour des intelligences supérieures, des

[1] Selon Matthieu, Marie-Magdelaine et une autre Marie se rendirent seules au sépulcre (*Matt.* xxviii, 1); selon Marc, elles étaient accompagnées de Salomé (*Marc* xvi, 1); et selon Luc, elles étaient plusieurs femmes dont il cite trois par leurs noms, savoir les deux Marie et Jeanne (*Luc* xxiv, 1, 10). La méthode harmonistique ne conciliera jamais ces contradictions, ni d'autres que nous aurons l'occasion de relever plus tard.

êtres de lumière (*II Cor.* xi, 14) habitant le ciel (*Gal.* i, 8), d'où ils voient ce qui se passe sur la terre (*I Cor.* iv, 9), et ayant une langue à eux (*I Cor.* xiii, 1), quoiqu'il ne leur donne jamais ni forme ni nom. Il paraît cependant admettre qu'il existe entre eux une certaine hiérarchie; car il parle d'archanges (*I Thess.* iv, 16), de principautés et de puissances (*Rom.* viii, 37; cf. *Col.* i, 16), et comme les rabbins de son temps[1], il en faisait les médiateurs de l'ancienne alliance (*Gal.* iii, 19), opinion étrangère à l'Ancien Testament et fondée uniquement sur la fausse interprétation de *Deutér.* xxxiii, 2 dans la Septante. Cette dernière opinion se retrouve dans les Actes (*Actes* vii, 53) et l'épître aux Hébreux (*Hébr.* ii, 2), écrits l'un et l'autre sous l'influence paulinienne, comme nous l'avons déjà dit. Dans les épîtres authentiques de Paul, il n'est pas question d'une seule angélophanie, tandis que l'épître aux Hébreux admet sans hésiter qu'au moins dans les temps anciens, des anges sont apparus aux hommes sous forme humaine (*Hébr.* xiii, 2), et enseigne positivement qu'ils sont encore chargés de remplir un ministère pour ceux qui doivent hériter du salut (*Hébr.* i, 14), et qui, selon Paul, les jugeront (*I Cor.* vi, 3), idée rabbinique qui ne se retrouve nulle part dans le Nouveau Testament.

[1] *Schöttgen*, ouv. cité, t. I, p. 738.

§ 133.

Démonologie.

Winzer, De dæmonologiâ in sacris Novi Testamenti libris propositâ, Wittemberg, 1812-23, in-4°. — *Schott*, Sententia recentiùs defensa de iis naturis, quæ in Novo Testamento δαίμονες vocantur, ab Angelis lapsis et Satana prorsus distinguendis examinatur, Iena, 1821, in-4°. — *Höffel*, La démonologie selon les quatre Évangiles, Strasbourg, 1844, in-4°.

Les idées démonologiques des premiers chrétiens ne paraissent pas s'être éloignées des idées qui régnaient alors parmi le peuple. Les évangiles synoptiques parlent souvent du diable et des démons, mais sans jamais s'expliquer sur leur nature et leur caractère d'une manière assez claire pour que nous osions décider s'ils entendaient par là les dews d'Ahriman, ou bien, comme les Grecs et les Romains, les âmes des hommes méchants, qui se plaisaient, après leur mort, à tourmenter les vivants et à leur nuire de toute manière [1]. Tout ce qu'on peut dire avec certitude, c'est que les premiers disciples les tenaient pour des êtres intelligents et conscients (*Matt.* VIII, 29 ; *Marc* I, 24 ; *Jacq.* II, 19). Selon l'auteur de la deuxième épître de Pierre, les démons sont des anges déchus, que Dieu a précipités dans l'abîme [2], en châtiment de leur péché (*II Pierre* II, 4),

[1] *Philostrate*, Apollonius, lib. III, c. 38. — *Josèphe*, De bello judaïco, lib. VII, c.6, § 3.

[2] Selon les deux épîtres II Pierre et Jude, ils y sont retenus par des chaînes éternelles pour le jour du jugement, opinion difficile à concilier avec *Matt.* XII, 43 ; *Apoc.* XVIII, 2 ou *Éphés.* II, 2 ; VI, 12.

péché qui, selon l'épître de Jude, consistait à avoir abandonné leur demeure céleste (*Jude* 6), probablement pour s'unir aux filles des hommes.

Mais si les écrits apostoliques ne s'expliquent pas sur la nature des démons ou des diables, ils parlent d'autant plus souvent de leur funeste influence, et surtout de la redoutable puissance de leur chef Satan. Les synoptiques nous montrent Jésus, dès le début de sa carrière, exposé à ses tentations (*Matt.* IV, 1-11; *Marc* I, 12-13; *Luc* IV, 1-13), contrecarré par lui durant toute sa carrière, et finissant par succomber sous ses coups (*Luc* XXII, 3 et suiv.). Comme dans son évangile, Luc nous le présente dans les Actes s'acharnant à la perte des hommes les meilleurs et les plus saints (*Act.* V, 3), que, selon l'épître de Jude, il poursuit même après leur mort (*Jude* 9). Dans l'épître de Jacques, c'est comme tentateur (*Jacq.* IV, 7), et dans la première épître de Pierre, à la fois comme le séducteur des hommes et comme l'adversaire implacable de la vérité et par conséquent du christianisme (*I Pierre* V, 8-9) qu'il paraît; cependant c'est certainement dans l'Apocalypse qu'il se rencontre le plus d'idées originales sur ce terrible ennemi du genre humain. Sous les noms divers de grand dragon (*Apoc.* XII, 3, 9, 17), de vieux serpent (*Apoc.* XII, 9; XX, 2), empruntés à la théologie juive [1], qui voulait voir Satan dans le serpent séducteur d'Ève, d'accusateur (*Apoc.* XII, 10), qui fait allusion au rôle joué par lui dans *Job* I-II et dans *Zacharie* III, 1-2, partout l'Apocalypse le peint comme le principe du mal, l'ennemi du peuple théocratique, qui travaille à la ruine du christianisme en soutenant l'idolâtrie qu'il a introduite dans le

[1] *Sohar*, ad Genes. III, 1.

monde (*Apoc.* XIII, 2), en semant de fausses doctrines, en suscitant de faux prophètes et de faux thaumaturges (*Apoc.* II, 9, 13, 24; XII, 7-9, 13-17; XIII, 11-15; XVI, 14); mais chose remarquable! elle le laisse dans le ciel, parmi les anges de Dieu (*Apoc.* XII, 10) jusqu'à l'établissement du royaume millénaire. C'est seulement alors, que momentanément vaincu, il sera lié dans l'abîme pour mille ans. Rendu à la liberté, il recommencera la lutte; mais Dieu finira par le précipiter dans l'étang de soufre et de feu (*Apoc.* XX, 1-3, 7-10).

Ces idées populaires, évidemment empruntées au parsisme, n'étaient point partagées par l'auteur du quatrième évangile. Jamais il ne parle des démons ni de ces possessions démoniaques, qui occupent tant de place dans les trois autres, autrement que comme d'opinions populaires et sans exprimer son sentiment à ce sujet (*Jean* VII, 20; VIII, 48; X, 20). Faut-il en conclure qu'il n'y croyait pas? Les avis sont partagés sur cette question [1]. Cependant la notion de Satan, comme principe du mal moral, et personnalité distincte, est intimement liée à sa théologie. Pour lui, Dieu est l'auteur de tout bien, et les bons sont ses enfants. L'antithèse de Dieu est le monde. Le prince du monde ou de ce monde est le diable (*Jean* XII, 31; XIV, 30; XVI, 11) qui pèche dès le commencement (*I Jean* III, 8; cf. *Jean* VIII, 44) [2]. Les méchants sont ses enfants, par opposi-

[1] *Strauss*, ouv. cité, p. 453-455.

[2] *I Jean* III, 8 : ἁμαρτάνει ἀπ' ἀρχῆς. Cette locution ἀπ' ἀρχῆς, comme la locution équivalente ἐν ἀρχῇ (*I Jean* II, 13. cf. *Jean* II, 1), ne peut avoir qu'un sens relatif. Si elle exprimait l'idée de l'éternité, il en résulterait que le quatrième Evangile enseigne le manichéisme. L'auteur veut dire seulement que le diable pèche depuis le commencement de son existence, sans réfléchir qu'il fait ainsi Dieu l'auteur du mal, puisque Dieu l'aurait créé mauvais.

tion aux enfants de Dieu (*I Jean* III, 10). C'est pour les ramener à Dieu ou, en d'autres termes, pour détruire l'empire du Diable (*Jean* XII, 31; *I Jean* III, 8), que le Christ a été envoyé sur la terre.

Cette idée de deux royaumes ennemis, d'un royaume du mal, des ténèbres, de la mort, de Satan, et d'un royaume du bien, de la lumière, de la vie, du Christ; celui-ci ayant pour but de répandre la religion et la vertu sur la terre; celui-là travaillant à empêcher le bien et à propager le mal, se trouve déjà dans les épîtres authentiques de saint Paul (*II Cor.* IV, 4) et domine dans les épîtres qui portent son nom (*Coloss.* I, 13; *Éphés.* II, 2; VI, 12; *II Thess.* II, 9-10; *Hébr.* II, 14). Le prince du royaume du mal, appelé *Satan* (*Rom.* XVI, 20; *I Cor.* V, 5; *II Cor.* II, 11; *II Thess.* II, 9; *I Tim.* V, 15), le Diable (*Éphés.* VI, 11; *II Tim.* II, 26), le Malin (*Éphés.* VI, 16), le Prince de ce siècle (*II Cor.* IV, 4; *Éphés.* II, 2), le Prince de la mort (*Hébr.* II, 14) dans les écrits pauliniens, une fois même Bélial, ou mieux Béliar, c'est-à-dire l'Indigne (*II Cor.* VI, 15), a sous ses ordres une multitude d'esprits méchants (*Éphés.* VI, 12) ou de démons (*I Tim.* IV, 1), qui selon la théologie juive, habitent les basses régions de l'air (*Éphés.* II, 2; VI, 12) et qui exercent sur les hommes un pouvoir si redoutable que les fidèles ont à lutter contre eux avec plus d'énergie que contre la chair (*Éphés.* VI, 12). C'est à eux que les païens sacrifient (*I Cor.* X, 20-21); ils sont les auteurs des vices les plus honteux (*Rom.* I, 23 et suiv.), et même de certaines maladies corporelles (*II Cor.* XII, 7). Cependant Paul, dans ses épîtres, ne parle jamais de démoniaques, sur lesquels d'ailleurs on devrait croire qu'il avait les mêmes idées que ses contemporains, à en juger par ce que Luc rapporte *Act.* XVI, 16-18.

A l'exception du seul passage que nous venons de citer, il ne parle jamais de la funeste influence des démons que dans la sphère spirituelle. Ainsi, ils cherchent à séduire les hommes par les trompeuses apparences de la vérité et de la vertu (*II Cor.* XI, 14) et ils s'opposent de tout leur pouvoir aux progrès du christianisme (*I Thess.* II, 18). Aussi les chrétiens doivent-ils se tenir constamment en garde contre leurs embûches, sachant que celui qui succombe à la tentation retombe sous leur pouvoir (*I Cor.* V, 5; cf. *I Tim.* I, 20). Cette lutte durera jusqu'au retour du Christ, qui finira par vaincre Satan et par détruire l'empire de la mort, de l'enfer, du péché (*I Cor.* XV, 24-26; 54-56; cf. *Hébr.* II, 14).

§ 134.

Anthropologie.

Coner, Versuch einer christlichen Anthropologie, Berlin, 1781, in-8°. — *Oberthür*, Biblische Anthropologie, Münster, 1807-1810, 4 vol. in-8°. — *Olshausen*, De naturæ humanæ trichotomiâ Novi Testamenti scriptoribus receptâ, Regiomont., 1825, in-4°.

Tous les Apôtres enseignent, après leur maître Jésus, que l'homme se compose d'un corps et d'une âme et tous croient sinon à l'immatérialité de l'âme, au moins à son immortalité, qui a été mise en pleine lumière par l'Évangile, selon la deuxième épître à Timothée (*II Tim.* I, 10). Outre le corps, σῶμα, et l'âme, ψυχή, qui l'anime et forme avec lui la chair, σάρξ, ou l'homme, ἄνθρωπος, expressions très-souvent synonymes dans la langue du Nouveau-Testament,

Paul distinguait encore dans l'homme le νοῦς, l'esprit, principe de la pensée et de la réflexion, conscience immanente du moi, πνεῦμα humain ou homme intérieur, comme il l'appelle (*Rom.* VII, 22), qui, quelque spirituel qu'il soit par son essence, lutte vainement contre la chair ou le principe matériel, et ne peut échapper à ses étreintes qu'avec le secours du πνεῦμα θεοῦ, de l'Esprit de Dieu, qui lui donne le pouvoir de la vaincre. La mort rompt l'union de ces trois éléments de la personne humaine. L'âme, après sa séparation du corps, se rend dans le scheol (*Act.* II, 31; *I Pierre* III, 19), ou bien, selon Paul, elle dort en Jésus (*I Thess.* IV, 13-14; *II Cor.* V, 8-10; *Philipp.* I, 23), en attendant la parousie et le jugement dernier (*Rom.* II, 5-6). Comme Paul croyait, ainsi que tous les apôtres, au prochain retour de Jésus glorifié, il ne s'explique pas sur l'état de l'âme durant cette période de transition; il ne nous dit pas si ce sommeil était un repos apathique, inconscient; mais par contre, il expose avec plus de détails qu'aucun d'eux sa croyance à la résurrection des corps, qu'il rattachait à la parousie (*I Cor.* XV, 12-58). Il est si difficile à l'homme de concevoir la persistance de l'âme sans un corps, que sans accepter les idées grossières des Pharisiens, Paul admettait pourtant que les ressuscités prendraient un corps, mais un corps transfiguré, spirituel, incorruptible, qui ne serait pas absolument différent du corps actuel, puisqu'il s'en développerait, mais qui aurait son principe de vie non plus dans la ψυχή, mais dans le πνεῦμα, et il appuie son opinion sur la résurrection de Jésus, qui prit aussi un corps glorifié (*Rom.* VIII, 11; *I Thess.* IV, 14-17; *I Cor.* XV, 35-50), preuve aussi peu satisfaisante sans doute, aux yeux du philosophe, que celle qui avait été donnée par Jésus aux Sadducéens

(*Matt.* xxii, 31 et suiv.); mais suffisante pour la foi naïve des premiers chrétiens, qui puisèrent dans leur ferme conviction un mépris étonnant de la mort et un ardent désir de leur patrie céleste. Quelques-uns cependant furent plus difficiles à persuader de la résurrection des corps, non-seulement parmi les Juifs et les païens (*Act.* xvii, 32; xxiii, 6-10); mais même parmi les Chrétiens de Corinthe (*I Cor.* xv, 12) et dans l'église d'Éphèse, où deux docteurs enseignaient, comme le faisait aussi l'auteur du quatrième évangile (*Jean* v, 24) et quelquefois Paul lui-même (*Rom.* vi, 4; *Éphés.* v, 14) que la résurrection avait déjà eu lieu (*II Tim.* ii, 17-18), appliquant ce mot à la régénération des pécheurs et à l'état purement spirituel où l'on entre non pas par la mort, mais par la foi.

§ 135.

Le péché.

Michaëlis, Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift von Sünde und Genugthuung, als eine der Vernunft gemässe Lehre, Götting. 1779, in-8°.

Les écrits apostoliques font indifféremment allusion aux deux fragments de la Genèse qui racontent la création et la chute de l'homme, sans ajouter autre chose aux idées régnantes que la distinction platonicienne entre l'âme, ψυχή, et l'esprit, πνεῦμα (*I Thess.* v, 23; *Hébr.* iv, 12). Ainsi Paul enseigne, comme le jéhoviste (*Gen.* ii, 7, 22) que l'homme a été formé de la terre, et la femme tirée de lui

(*I Cor.* XI, 8; XV, 47), tandis qu'ailleurs, suivant le mythe élohistique (*Gen.* I, 26), il appelle l'homme l'image de Dieu (*I Cor.* XI, 7), comme le fait aussi l'épître de Jacques (*Jacq.* III, 9). Par cette expression d'image de Dieu, qu'ils n'expliquent d'ailleurs ni l'un ni l'autre, il faut vraisemblablement entendre les facultés intellectuelles et morales de l'âme humaine, et non pas une ressemblance physique, puisque l'épître aux Colossiens affirme que l'homme peut devenir l'image de Dieu par la connaissance de la vérité, par la justice et par la sainteté (*Coloss.* III, 10; cf. *Éphés.* IV, 24), sans dire d'ailleurs que la sainteté et la science aient été données à Adam dans l'origine et qu'il les ait perdues par sa désobéissance. Il est vrai que si le Christ rétablit en l'homme cette image, elle doit avoir été effacée, sinon absolument détruite (*I Cor.* XI, 7; *Jacq.* III, 9); cependant, pour les apôtres, l'image divine est moins dans un passé perdu que dans un avenir sanctifié par la piété et la vertu (*Coloss.* III, 10; *Éphés.* IV, 24; *I Jean* III, 2-3); aussi parlent-ils rarement de la chute et aucun d'eux n'y rattache aussi clairement que Paul (*Rom.* V, 12-19) la corruption de la nature humaine, que tous reconnaissaient d'ailleurs sans exception.

Pour expliquer la chute de l'homme, Paul a recours au récit jéhovistique. Il admet la séduction par le serpent, sans voir d'ailleurs le Diable caché sous la forme du reptile (*II Cor.* XI, 3); comme la Genèse, il fait succomber la femme la première (*I Tim.* II, 14), et il s'étend longuement (*Rom.* V, 12-21), sur les déplorables conséquences de sa faiblesse. Opposant à l'exemple des rabbins[1], le premier

[1] *Schöttgen*, Horæ hebraicæ, t. I, p. 670.

Adam ou le père terrestre de notre race au dernier Adam, père spirituel de l'humanité (*I Cor.* xv, 45, 47), il compare les suites funestes du péché des protoplastes aux suites salutaires de la mort du Christ. Par le premier Adam, dit-il, le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et la mort s'est étendue à tous les hommes, parce que [1] tous ont péché (*Rom.* v, 12), c'est-à-dire, que comme les Juifs ses contemporains (*Jean* ix, 2), comme l'auteur de l'épître de Jacques (*Jacq.* v, 15) et vraisemblablement aussi comme celui de la première épître de Jean (*I Jean* v, 16-17), il regarde le mal physique comme la suite du mal moral; car par ce mot de *mort*, il est évident qu'il entend, non pas la misère morale, suite habituelle du péché, mais la mort physique, comme le prouve *I Cor.* xv, 21, 22, où il l'oppose à celui de résurrection des morts.

Mais quelle espèce de corrélation Paul établissait-il donc entre la transgression d'Adam et la propension au mal de ses descendants; car il est évident qu'il admettait entre elles un rapport de causalité? Sommes-nous pécheurs par imputation ou bien le péché se transmet-il par la génération? Il ne s'explique pas à ce sujet. Cependant on peut conclure de *Rom.* v, 19, où il compare les résultats de la désobéissance d'Adam aux espérances qui se rattachent à l'obéissance du Christ, qu'il n'admettait pas une corrélation immédiate, nécessaire, qu'il ne croyait pas au péché originel tel qu'il a été formulé depuis, c'est-à-dire à l'infection morale et physique du genre humain tout entier par le péché des protoplastes. L'effet de l'obéissance du Christ, en d'autres termes, l'imputation de ses mérites,

[1] En grec ἐφ'ᾧ, que la Vulgate traduit *in quo*, mais qui doit se traduire par *parce que*, comme dans *Philipp.* iii, 12 et *II Cor.* v, 4.

n'est pas présenté dans ce passage, comme immédiat et indépendant de toute condition; il est subordonné à la foi, πίστις (*Rom.* I, 17; III, 22); donc, pour que le parallèle soit exact, il faut que l'imputation du péché d'Adam soit aussi conditionnelle, c'est-à-dire que la liberté humaine, cette liberté dont l'épître de Jacques parle en termes si clairs et si précis (*Jacq.* I, 14-15), doit intervenir. Or si l'homme pèche volontairement, il ne peut plus être question d'imputation du péché d'Adam, ni du péché originel dans le sens ecclésiastique. La propension de l'homme à pécher dépend uniquement de la faiblesse originelle de sa nature, ou, pour employer l'expression de Paul, de la chair. Elle est générale (*Rom.* III, 22), parce que l'homme n'a pas été créé parfait, mais perfectible; mais elle n'est pas, pour Paul lui-même, une incapacité totale de faire le bien, puisqu'il reconnaît en l'homme, à côté de cette disposition au mal, qui a sa racine dans le corps ou la sensualité (*Rom.* VII, 14-23), une loi morale gravée dans la conscience, qu'il appelle tantôt la loi écrite dans le cœur (*Rom.* II, 15), tantôt l'homme intérieur (*Rom.* VII, 22; *II Cor.* IV, 16), et qu'il oppose à la loi des membres (*Rom.* VII, 23), à la loi du péché (*Rom.* VII, 17). Ces deux principes[1] sont en lutte perpétuelle dans l'homme (*Gal.* V, 17), et la mort seule peut mettre un terme à ce combat douloureux où le bon principe a presque toujours le dessous (*Rom.* VII, 22-24). Aussi l'homme est-il en hostilité constante contre Dieu. Sur ce point, tous les écrits apostoliques sont d'accord; pour eux, tous les hommes sont pécheurs, sans exception, et pour eux aussi, plus encore que pour Paul, le péché est

[1] Le Jetser hara et le Jetser tob des rabbins.

le fait de l'individu, non de la race. Seulement ils diffèrent sur les moyens de reconquérir la bienveillance de Dieu. Pour Paul, ce n'est pas la loi mosaïque qui est capable de refréner en nous la chair, cette source impure de tous les vices, de toutes les convoitises (*Gal.* v, 19 et suiv.); car elle provoque le péché plutôt qu'elle ne s'y oppose, en provoquant en l'homme la lutte entre les deux principes par une multitude de défenses, dont la violation est un péché.

C'est elle qui nous apprend à connaître le péché (*Rom.* III, 20), car où il n'y a pas conscience de la violation d'une loi, il n'y a pas de péché (*Rom.* IV, 15; v, 13); donc, sans la loi le péché serait mort, c'est-à-dire qu'il ne deviendrait pas une réalité. Ainsi, quoique la loi soit faite, elle produit précisément le contraire de ce qu'elle devrait produire; elle a pour résultat la mort, et non la vie (*Rom.* VII, 5-13; *Gal.* III, 21). Cependant elle a eu son utilité pédagogique, en tant qu'elle donne à l'homme la conscience de sa misère morale et de sa faiblesse en face du péché; mais la prédication du Christ lui a enlevé toute sa valeur, et ce n'est pas l'observation de ses prescriptions qui peut nous justifier, c'est la foi, ou en d'autres termes, une conviction religieuse inébranlablement fondée sur la vérité des révélations et des promesses divines en général, mais plus particulièrement sur une confiance absolue dans la grâce gratuite de Dieu en Christ, qui nous l'a méritée par sa mort expiatoire (*Rom.* III, 25; v, 1; *Gal.* II, 16). Ainsi, pour Paul, ce n'est pas tant ce que l'homme fait, que ce qu'il croit, qui importe; la justification a lieu, non à cause des œuvres que sa foi opérera par la charité, si elle est vraie, mais à cause de sa foi même, qui l'identifie avec le Christ (*Gal.*

II, 20), et qui est un don gratuit de Dieu [1]. Pour Jacques, au contraire, qui ne parle jamais du mérite de la mort du Christ, et qui entend par le mot de foi une ferme confiance que ceux dont toute la vie a tendu à réaliser la loi morale auront part à la miséricorde de Dieu, la foi seule ne suffit pas pour sauver : elle doit être accompagnée des œuvres [2]; autrement c'est une foi morte (*Jacq.* II, 17, 20, 26). Il insiste donc avec force et à plusieurs reprises sur la vertu active, qu'il dérive de l'amour et qu'il qualifie de loi royale (*Jacq.* II, 8). Comme l'épître de Jacques, celles de Pierre recommandent la sainteté de la vie (*I Pierre* I, 14-15), la régénération morale (*I Pierre* II, 1-2), qui rend l'homme participant de la nature divine (*II Pierre* II, 4); la pureté de la conscience (*I Pierre* III, 16), qui se manifeste par l'amour de ses frères (*I Pierre* I, 22; IV, 8). Pour Pierre, comme pour l'Apocalypse et l'épître de Jude, la foi consiste simplement dans la profession de la religion chrétienne et la ferme attente d'une rémunération future; l'épreuve en est la pierre de touche (*I Pierre* I, 1, 7; *Apoc.* XIII, 10; XIV, 12; *Jude* 3, 20); son objet, n'est pas, comme pour Paul, la grâce gratuite de Dieu ou la mort expiatoire du Christ, et loin de la placer au premier rang des vertus chrétiennes, il la relègue quelque part au dernier (*II Pierre* I, 5-7), sans jamais l'opposer aux œuvres.

Dans les écrits johanniques enfin où il n'est nulle part question d'une corruption morale originelle, mais où le péché est toujours présenté comme l'abus de la liberté, la foi consiste à croire, conformément au témoignage de Dieu,

[1] *Schulz*, Die christliche Lehre vom Glauben, 2e édit., Leipz., 1834, in-8°.

[2] *Knapp*, Comment. de dispari formulâ docendi quâ Jesus, Paulus atque Jacobus de fide et factis disserentes, usi sunt, Halæ, 1803, in-4°.

que Jésus est le Christ ou le Fils de Dieu (*Jean* xx, 31; *I Jean* v, 1, 5, 10) et qu'il a été envoyé dans le monde pour le salut du genre humain, comme une preuve visible de l'amour de Dieu pour nous. Une fois cette conviction acquise, nous sentons dans nos cœurs que le rapport filial entre Dieu et nous, brisé par le péché, est rétabli et que nous sommes enfants de Dieu (*I Jean* v, 2); nous participons ainsi dès cette vie à la félicité céleste, car qui se sent enfant de Dieu n'appartient plus à ce monde périssable, il est citoyen du monde éternel (*I Jean* v, 13), et il manifeste sa foi par ses œuvres (*I Jean* III, 18), c'est-à-dire par son amour pour ses frères (*I Jean* IV, 12, 21), pour Jésus (*I Jean* v, 1) et surtout pour Dieu (*I Jean* v, 2).

Pour l'épître aux Hébreux, où l'on ne trouve non plus aucune mention du péché originel, l'objet de la foi n'est pas le Christ, comme pour Paul; mais c'est Dieu. La foi ne consiste pas à croire à la mort expiatoire du Christ, que l'auteur ne met jamais en rapport avec la rémission des péchés; elle consiste à croire que Dieu existe et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent (*Hébr.* XI, 6), qu'il tiendra fidèlement ses promesses (*Hébr.* XI, 11); qu'il est assez puissant pour ressusciter les morts (*Hébr.* XI, 19); qu'il a préparé une cité céleste pour ses élus (*Hébr.* XI, 10, 16). Elle est le lien qui unit l'homme à Dieu, le principe de tout ce que l'homme fait de bien, le principe de sa justice; elle se manifeste par une ferme confiance en Dieu (*Hébr.* x, 39), par une joyeuse espérance (*Hébr.* x, 23), par la patience dans les épreuves (*Hébr.* XII, 1-5), vertus dont l'exemple a été donné par le Christ, qui par son obéissance est devenu l'auteur du salut pour tous ceux qui suivent ses traces (*Hébr.* v, 9).

§ 136.

Christologie.

Herder, Vom Erlöser der Menschen nach unsern drei ersten Evangelien, Riga, 1796, in-8°; — Vom Gottes Sohn nach Johannes Evangelium, Riga, 1797, in-8°. — *Kleuker*, Johannes, Petrus und Paulus als Christologen, Riga, 1785, in-8°. — *Rettberg*, An Johannes in exhibendâ Jesu naturâ reliquis canonicis scripturis verè repugnet? Götting., 1826, in-8°. — *Grimm*, De Joanneæ Christologiæ indole Paulinæ comparatâ, Lips., 1833, in-8°. — *Dorner*, Die Lehre von der Person Christi, Stuttgard, 1845, 3 part. in-8°.

Les premiers Chrétiens étaient aussi fermement persuadés que les Juifs eux-mêmes que l'Esprit de Dieu avait révélé par la bouche des prophètes le futur établissement d'une théocratie plus parfaite que la théocratie mosaïque, sous le gouvernement du Messie (*I Pierre* I, 11; *II Pierre* I, 19-21; *Jean* XII, 41; *Rom.* I, 2); tous croyaient donc que leurs prophéties, manifestation irréfragable de la volonté de Dieu, s'accompliraient jusque dans les moindres détails en tout ce qui touchait la personne du Christ et son royaume (*Luc*, XXIV, 27; *Act.* I, 16); or, comme la vie terrestre de Jésus n'avait répondu en rien à leurs attentes messianiques, il était d'un immense intérêt pour eux de se persuader et de persuader aux autres qu'il avait au moins réalisé l'idéal du messie prophétique, qu'il avait réuni en sa personne les critères de la messianité [1]. Cette tâche, ils l'entreprirent de bonne heure, selon le témoignage des Actes des Apôtres (*Act.* II, 16 et suiv.), et il ne tarda pas à

[1] *Rau*, Freymüthige Untersuchung über die Typologie, Erlangen, 1784, in-8°.

se former chez eux une conviction d'autant plus forte et profonde qu'elle était plus instinctive. Leur exégèse s'en ressentit naturellement; mais tout imparfaite, étrange même, qu'elle était, elle suffit à leurs contemporains, non moins fermement convaincus qu'eux-mêmes de l'autorité absolue des Écritures (*Act.* I, 16; III, 18).

Le premier Évangile surtout abonde en applications d'anciennes prophéties au Christ, et l'on est souvent surpris de la liberté avec laquelle l'auteur traite certains passages de l'Ancien Testament pour les accommoder forcément à ses convictions préconçues [1]. Matthieu trouve dans l'Ancien Testament des prédictions relatives à tous les événements de la vie de Jésus : c'est ainsi qu'il applique à Marie le passage *Ésaïe* VII, 14, qui ne s'y rapporte, comme nous l'avons déjà dit (§ 101), en aucune façon; à la fuite en Egypte, le verset *Osée* XI, 1, qui s'applique aux Israélites, etc. Quoique plus sobre en général, le quatrième Évangile prétend trouver dans *Zacharie* IX, 9, l'entrée de Jésus à Jérusalem sur un ânon [2]; dans le psaume LXIX, 22,

[1] Voir, par exemple, l'étrange application qu'il fait (*Matt.* II, 23), du passage d'Ésaïe XI, 1. Voy. aussi comme il altère certains passages : *Matt.* II, 6, cf. *Mich.* V, 2; — *Matt.* IV, 15, cf. *Ésaïe* VIII, 23 et suiv.; — *Matt.* XII, 18-21, cf. *Ésaïe* XLII, 1-4; — *Matt.* XXI, 4, cf. *Zach.* IX. 9.

[2] *Matt.* XXI, 3-5 le fit entrer dans Jérusalem monté sur une ânesse et un ânon. Il y a dans Zacharie : Ton roi vient à toi, il est juste et rendu vainqueur, pauvre et ayant pour monture un âne, un poulain, le petit d'une ânesse. Cette phrase en hébreu n'offre aucune difficulté; il est clair que les trois expressions âne, poulain, petit d'une ânesse, s'appliquent à une seule bête, et que la copule ו simplement explicative dans le texte hébreu a été mal à propos rendue par la conjonction καὶ en grec. Marc et Luc ne parlent non plus que d'un ânon. De bonne heure on a trouvé étrange cette manière de voyager monté sur deux ânes. Déjà le manuscrit de Cambridge, qui est du VIe siècle, porte ἐπάνω αὐτοῦ, sur lui, au lieu de ἐπάνω αὐτῶν, sur eux. La version de Genève a adopté cette variante, qui est condamnée par les meilleurs manuscrits. M. Rilliet a traduit plus exactement : Ils ramenèrent l'ânesse et l'ânon, et ils placèrent sur eux leurs manteaux.

le cri de Jésus sur la croix : J'ai soif; dans le psaume XXII, 19, le partage au sort de ses vêtements; dans le psaume XVI, 10, sa résurrection. Déjà l'apôtre Paul se montre grand partisan de la typologie. Il voit dans les relations de Sara et d'Agar le type des relations du christianisme et du mosaïsme (*Gal.* IV, 21-31); dans le rocher frappé par la verge de Moïse la figure du Christ, le rocher spirituel (*I Cor.* X, 4); et il ne doute en aucune façon que la mort du Messie et sa résurrection n'aient été prédites par les prophètes (*Actes* XIII, 27-37; XVII, 2-3; XXVI, 22-23). Mais si nous devions relever ici tous les passages que les écrits apostoliques appliquent typologiquement au Christ, nous serions entraînés beaucoup trop loin et cela sans grande utilité réelle; car il y a longtemps que l'on a reconnu l'incertitude de l'interprétation mystique. Il suffira de citer, en les accompagnant de quelques observations, les prophéties qui établissent plus particulièrement les caractères de la messianité de Jésus dans l'opinion des apôtres.

I. *Venue d'un précurseur.*— *Matt.* III, 3; *Marc* I, 2, 3; *Luc* III, 4-6; cf. *Ésaïe* XL, 3-5; *Luc* I, 15-17; cf. *Malach.* IV, 5-6. Pour les chrétiens, ces passages s'appliquaient à Jean-Baptiste, au témoignage de qui le quatrième évangile surtout attache une grande importance (*Jean* I, 6-8, 15, 19-36; III, 27-36; V, 32-35), plus grande même qu'à cette voix céleste [1] qui proclame Jésus fils de Dieu au baptême et à la transfiguration, selon les synoptiques (*Matt.* III, 17; XVII, 5; *Marc* I, 11; IX, 7; *Luc* III, 22; IX, 35), et selon la seconde épître de Pierre (*II Pierre,* I, 17, 18). On sait cependant que les

[1] Le quatrième évangile ne parle en effet qu'une fois de cette voix céleste (*Jean* XII, 28) et comme en passant.

disciples eux-mêmes de Jean-Baptiste refusèrent de reconnaître le Messie en Jésus.

II. ***Descendance de David.*** — Les contemporains de Jésus étaient convaincus que le Messie serait un davidide. Il était donc d'une grande importance pour les premiers chrétiens de prouver que leur maître était de la famille de David. C'est ce qu'ils essayèrent de faire en dressant deux arbres généalogiques, qui ont été insérés dans le premier et le troisième Évangile (*Matt.* I, 1-17; *Luc* III, 23-38). Malheureusement ces deux généalogies diffèrent entre elles et se contredisent même à tel point, qu'elles ne peuvent avoir une valeur historique quelconque aux yeux de la critique [1]. L'une est descendante, celle de Matthieu; l'autre est ascendante, celle de Luc. La première s'arrête à Abraham, le père de la nation juive; la seconde remonte à Adam et même à Dieu, conformément à la tendance paulinienne ou universaliste du troisième évangile. La première fait descendre Joseph, l'époux de Marie, du roi David par Salomon; la seconde par Nathan, dont la descendance ne peut être contrôlée par l'Ancien Testament, qui ne s'occupe que de la ligne royale. De là vient qu'entre ces deux généalogies on ne trouve que deux points de contact. Salathiel et Zorobabel figurent dans l'une et dans l'autre; mais dans Matthieu (*Matt.* I, 12), Salathiel est dit fils de Jéchonias, et il l'était réellement (*I Chron.* III, 17) tandis que Luc (*Luc* III, 27) en fait un fils de Néri, et quant à

[1] *Williams*, A free Inquiry into the Authenticity of the first and second Chapters of S. Matthew's Gospel, Lond , 1771; 2e édit., 1790, in-8°. — *Maurer*, Ueber die Stammtafeln unseres Herrn, dans les Beiträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion, par *Corrodi*, Winterthur, 1780-1801, 20 cah. in-8°, cah. VII, p. 1 et suiv.



Zorobabel, il n'était pas le fils de ce Salathiel, ainsi que l'affirment les deux généalogies (*Matt.* I, 12; *Luc* III, 27); il était son petit-fils par Pédaja (*I Chron.* III, 19). Mais ces erreurs ne sont pas les seules qui se remarquent dans les deux tables généalogiques. Celle du troisième évangile donne à Zorobabel un fils nommé Rhésa, nom qui ne figure pas plus que celui d'Abiud, comme Matthieu l'appelle (*Matt*, I, 13), parmi ceux de ses enfants (*I Chron.* III, 19-20). Ce n'est pas tout encore. Si l'on compare avec les tables de la Genèse, la généalogie antéabrahamique donnée par Luc, on s'aperçoit aisément que l'auteur a dû suivre le fragment élohistique, mais d'après la Septante, car il fait mention d'un Caïnan, fils d'Arphaxad, cité, en effet, dans la version grecque d'Alexandrie, mais qui ne figure pas dans le texte hébreu (*Gen.* X, 24; XI, 12; *I Chron.* I. 18) parmi les descendants du patriarche. Enfin, si l'on compare les deux généalogies dans leur portion commune, et que l'on compte le nombre des générations qu'elles donnent depuis Abraham, on arrive au chiffre de 55 pour Luc et de 42 seulement pour Matthieu, différence qui provient évidemment de ce que ce dernier a cru devoir, par un motif mystique [1], diviser les descendants d'Abraham en trois décatétrades, selon la valeur numérique du nom de David, le royal ancêtre du Messie [2]. Il ne s'est

[1] Ces 42 générations répondent soit aux 42 stations des Israélites dans le désert (*Origène*, Homil. in Numeros, c. 3, in *Oper.*, t. II, p. 375); soit aux 42 incarnations par lesquelles devait passer le Logos pour descendre du ciel, sa patrie, sur la terre

[2] דוד donne pour somme 14, savoir :

ד=4, ו=6, ד—4. La troisième décatétrade est incomplète, car Jéchonias appartient évidemment à la seconde. Il est probable que si Matthieu était l'auteur de cette généalogie, il aurait aperçu cette lacune et l'aurait comblée, comme on a essayé de le faire plus tard, en insérant un Iakim entre Josias et Jéchonias. Mais cette addition,

donc fait aucun scrupule, pour ne pas dépasser le nombre sacré de 7 + 7, d'omettre plusieurs noms. Ainsi entre Joram et Hozias (Hazaria), il supprime Achazia, Joas, Amatsia (*I Chron.* III, 11-12; *II Chron.* XXVI, 1; cf. *II Rois* XIV, 21), et entre Josias et Jéchonias, Jéhojakim, éliminant ainsi quatre membres de la seconde série seule. Quelle confiance peut-on avoir en un travail aussi arbitraire? Nous ne croyons donc pas nécessaire de nous arrêter aux tentatives qui ont été faites depuis des siècles, pour essayer de concilier ces deux généalogies [1]. On a eu récours à toutes sortes d'hypothèses, mais toutes laissent à désirer [2], et jus-

qui s'appuie sur deux manuscrits byzantins du IXe et du Xe siècle, est combattue par les plus anciens manuscrits, notamment par le Codex Vaticanus.

[1] *Velthusen,* The authenticity of the first and second Chapters of Matthew's Gospel vindicated, Lond., 1771, in-8°.

[2] Les uns ont émis l'hypothèse de l'adoption de Jésus par Joseph. L'adoption pouvait bien conférer au fils adoptif des droits légaux au nom et à l'héritage du père de famille, mais elle ne pouvait établir entre eux un lien de parenté naturelle. Or, la dignité messianique était spécialement attachée au sang de David. D'autres ont supposé un lévirat, vieille institution antémosaïque (*Genèse* XXXVIII, 11), qui tombait déjà en désuétude du temps de Ruth (*Ruth* IV, 1-10), et ont admis qu'une des généalogies était celle du père naturel de Joseph, l'autre celle de son père légal. Mais, dans ce cas, Joseph ne devrait pas figurer dans cette dernière, le lévirat ayant précisément pour objet de susciter lignée à un frère mort sans enfant (*Deutéron.* XXV, 6), et la coutume juive étant que le premier fils né d'un mariage de ce genre prit place dans la généalogie du père légal. Et comme il serait fort étrange que, pour désigner un rapport purement légal, Matthieu se fût servi du mot ἐγέννησε, engendra (*Matt.* I, 16), qui suppose la procréation physique, on doit en conclure que sa généalogie est celle du père naturel. Ainsi Jacob étant mort sans enfant, sa veuve épousa Héli, qui était ou son frère ou au moins son proche parent; mais alors comment s'expliquer que les deux généalogies soient si divergentes jusqu'à David? D'autres encore, frappés de cette difficulté, ont cru que Matthieu donnait la généalogie de Joseph, et Luc celle de Marie. Dans cette hypothèse, Joseph serait non pas le fils, mais le gendre de Héli. Mais on sait que dans leurs généalogies, les Juifs ne tenaient aucun compte des lignes féminines. Genus patris vocatur genus, genus matris non vocatur genus, lit-on dans le Talmud (*Baba Bathra*, fol. 110), et, d'un autre côté, ne serait-il pas étrange que la formule τοῦ employée 76 fois dans la généalogie de Luc, désigne 75 fois le fils naturel et dans ce seul cas, le gendre? Bien plus, en épousant Marie, qui devait être, dans cette hypothèse, fille unique et héritière de Héli, ce que rien ne prouve, Joseph serait sorti de sa famille pour entrer

qu'à présent la difficulté de les mettre d'accord subsiste, en sorte que tout ce qu'on peut en conclure avec certitude c'est que leurs auteurs croyaient que Jésus descendait de David et qu'il était par conséquent un homme. Comment se persuader en effet qu'il se soit trouvé une ou plutôt deux personnes assez insensées pour dresser, au prix de pénibles recherches [1] des tables généalogiques, soit de 76, soit seulement de 41 générations pour venir déclarer ensuite que tout cela repose sur une erreur, que Jésus n'était pas le fils de Joseph, comme on le croyait (*Luc* III, 23), ou en d'autres termes, qu'il n'était pas un davidide, ce qui allait directement contre le but qu'il avait en vue? Ne trouvera-t-on pas d'abord singulière la place que la généalogie de Jésus occupe dans le troisième évangile? Ne semble-t-elle pas y avoir été introduite de force? Que dirait-on d'un biographe qui, après avoir raconté avec toutes sortes de détails la naissance de son héros, s'aviserait seulement, lorsque l'enfant aurait atteint l'âge de trente ans, de faire connaître ses ancêtres? Cependant ce qui surprend encore davantage, c'est que, dès le chap. I, un ange annonce à Marie qu'elle concevra du Saint-Esprit (*Luc* I, 35), et que le chap. II suppose le miracle réalisé. Or si Jésus est né du Saint-Esprit sans participation d'un homme (*Matt.* I, 18 ; *Luc* I, 34, 35), il n'est pas le fils de Joseph : à quoi bon les généalogies? La descendance davidique s'effaçait nécessairement devant la naissance divine,

dans celle de sa femme, et il n'aurait plus pu figurer dans la généalogie de son père naturel Jacob. Enfin, comment expliquer qu'il ne soit pas parlé de Marie dans sa propre généalogie, tandis qu'il en serait fait mention dans celle de son mari?

[1] Recherches d'autant plus pénibles que le généalogiste ne pouvait recourir, pour les temps postérieurs à la rédaction des Chroniques, qu'à des souvenirs traditionnels, Hérode ayant fait brûler les généalogies des familles juives, selon le témoignage d'*Eusèbe*, Hist. eccles., lib. I, c. 7. Cf. *Schöttgen*, Horæ Hebraïcæ, t. I, p. 855.

comme dans le quatrième évangile, et il importait peu que Joseph descendît ou non de David; Jésus n'étant pas son fils, le principal caractère de la dignité messianique lui manque (car nulle part l'opinion d'ailleurs fort ancienne [1] qui fait descendre Marie du roi-prophète n'est confirmée par le Nouveau Testament), et il n'est pas le Messie promis par les prophètes.

III. *Naissance à Bethléhem.* — La ville natale de David devait voir naître le Messie, d'après *Michée* v, 2. C'est donc à Bethléhem que Matthieu et Luc le font naître (*Matt.* II, 5; *Luc* II, 1-20); mais la tradition sur laquelle ils s'appuient est plus que suspecte. Jésus lui-même ne dit nulle part qu'il soit né dans cette ville. Marc se tait également sur ce caractère messianique, qu'il était pourtant important de relever. Les épîtres ne font pas même mention de cette localité, et le quatrième évangile rapporte, sans la contredire, l'opinion de Nathanaël (*Jean* I, 46) et de Philippe (*Jean* I, 45), que Jésus était de Nazareth. C'était aussi l'opinion des Juifs [2], qui trouvaient dans son origine galiléenne un motif de ne pas le reconnaître pour le Christ (*Jean* VII, 41-43, 52). L'autorité des deux synoptiques est-elle assez imposante pour forcer la conviction? Mais le récit de Matthieu est évidemment mythique. Le vague même qui règne dans son récit sur la patrie des mages l'annonce, car le mythe, ce produit inconscient de l'imagination populaire, ne naît pas tout formé; il se développe peu à peu dans la tradition et

[1] *Justin*, Dialogus cum Tryphone, c. 23, 43, 100. — Protevangelium Jacobi, c. 1, 2, 10. — Evangelium de nativitate Mariæ, c. 1. — Pseudo-Matthæi Evangelium, c. 13

[2] *Matt.* XXVI, 69, 71; *Marc* I, 24; XIV, 67; *Luc* XVIII, 37; *Jean* XIX, 19; *Act.* II, 22; III, 6; IV, 10; VI, 14; XXVI, 9.

s'enrichit de circonstances nouvelles [1]. On sait que les Anciens croyaient que la naissance ou la mort des grands hommes étaient annoncées par des astres ou des comètes [2], et déjà Balaam avait prophétisé qu'une étoile sortirait de Jacob (*Nomb.* XXIV, 17), prophétie que sembla confirmer un phénomène céleste fort rare (Voy. § 117) et qui, combinée par les premiers chrétiens avec deux autres (*Ésaïe* LX, 6; *Ps.* LXXII, 10) que les Juifs déjà appliquaient au Messie, donna avec le temps naissance à cette légende. Nous ne parlons pas des angélophanies, ni même de la citation d'un prétendu passage prophétique (*Matt.* II, 23), qui ne se trouve dans aucun prophète, toutes choses qui suffisent pour rendre suspecte la relation du premier évangile. Celle du troisième ne l'est pas moins. Elle reconnaît que la famille de Jésus habitait Nazareth (*Luc* II, 4); mais elle fait monter à Bethléhem, à l'occasion d'un recensement qui n'eut lieu que dix ans plus tard [3], Joseph et Marie, qui, comme femme, n'y était pas soumise [4]. Cet anachronisme et les

[1] Comparez, par exemple, *Matth.* XXVII, 38, 44, et *Luc* XXIII, 32, 39-43 avec Evangelium infantiæ arabicum, c. 23; ou bien *Luc* II, 42 50 avec Evang. infant. arab., c 50-53.

[2] *Lucain*, Pharsalia, I, 529. —*Suétone*, Opera, Cæsar, c. 88. — *Josèphe*, De bello judaïco, lib. VI, c. 5, § 3.

[3] P. Sulpicius Quirinus, sénateur et consul l'an de Rome 742, ne devint gouverneur de Syrie qu'en 758 et ne fit le recensement en question qu'après l'exil d'Archelaüs, l'an 759 de Rome ou l'an 6 de l'ère vulgaire. Voy. *Dion Cassius*, Historiæ romanæ quæ supersunt, lib. LV, c. 27. — *Josèphe*, Antiquit., lib. XVII, c. 13, § 2; XVIII, lib. I, c. 1. Or, à cette date, la Galilée était gouvernée par Hérode Antipas, prince allié de Rome, dont les sujets n'avaient point à payer d'impôts aux Romains. Il est clair que l'auteur de la relation insérée dans le troisième évangile, n'avait pas une connaissance exacte de l'organisation de la Palestine à l'époque de la naissance de Jésus, ni de ses rapports avec Rome.

[4] Si le recensement était sacerdotal, il ne concernait pas Marie; s'il était ordonné par Auguste, Joseph n'avait pas besoin de se faire inscrire dans sa tribu, puisque les Romains levaient les impôts sur les lieux Dans l'un comme dans l'autre cas, sa femme enceinte pouvait rester au logis. Mais que devenait la prophétie de Michée, qu'en dépit du contexte, on s'était habitué à regarder comme messianique? (*Matt.* II, 4-6.)

angélophanies ôtent au récit de Luc toute sa valeur historique, en sorte que la naissance de Jésus à Bethléhem n'est rien moins que constatée.

IV. *Naissance surnaturelle.* — Si on lit avec attention les écrits apostoliques, on y remarque une tendance de plus en plus prononcée à idéaliser le Christ. Le premier indice de cette tendance, qui, dans les synoptiques, s'arrête à la transfiguration, se rencontre dans les récits mythiques de Matthieu et de Luc (*Matt.* I, 18-20 ; *Luc* I, 34-35). Selon *Ésaïe* VII, 14, passage sur lequel se fonde le mythe de la naissance miraculeuse, Emmanuel devait naître d'une vierge [1]. On sait que les Anciens aimaient à donner à leurs héros une origine divine et que, chez eux, les parthénogènes n'étaient pas rares, surtout parmi les fondateurs de religion. Il n'y aurait donc rien d'étonnant si les mêmes idées avaient régné chez les Juifs ; cependant le passage cité d'Ésaïe n'a jamais été appliqué par eux au Messie, et le contexte annonce clairement, en effet, qu'il ne se rapporte pas à lui. Ce sont les chrétiens qui les premiers en firent l'application à Jésus, et cela, même assez tard ; car dans son épître aux Galates, Paul dit encore que Jésus, était né d'une femme, ἐκ γυναικὸς, et non d'une vierge πάρθένου (*Gal.* IV. 4). Cependant déjà les synoptiques réduisent les relations de Joseph avec Marie à celles de fiancés (*Matt.* I, 18 ; *Luc* I, 27), et Matthieu affirme, comme Luc, que Jésus est né du Saint-Esprit sans la participation de Joseph. Il est vrai qu'ils se contredisent un peu plus loin en racontant que le Saint-Esprit descendit sur Jésus

[1] *Umbreit*, Ueber die Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau, dans les Theolog. Studien und Kritiken, an. 1830, cah. 3.

au baptême ; car si le Saint-Esprit était, dès sa conception, le principe immanent de sa personne, à quoi bon cette nouvelle effusion à l'âge de trente ans ? Cette opinion d'une naissance surnaturelle leur est d'ailleurs particulière. Dans aucun des écrits juifs contemporains ne se rencontre l'opinion que le Messie devait être engendré par le Saint-Esprit. Jésus lui-même se tait à ce sujet ; Marc et Jean n'en disent mot ; au contraire, ce dernier rapporte plusieurs fois l'opinion populaire que Jésus était le fils de Joseph, sans la contredire le moins du monde (*Jean* I, 45 ; VI, 42 ; cf. *Matt.* XIII, 55 ; *Luc* IV, 22 ; *Marc* VI, 3). Les synoptiques eux-mêmes nous apprennent que Marie tenait Joseph pour le père de son fils (*Luc* II, 48). Les épîtres enfin ne font jamais allusion au miracle d'une naissance miraculeuse, même quand elles parlent de la divinité de Jésus. Paul notamment n'en dit mot, et s'il parle de la naissance du Christ, c'est toujours comme d'une naissance naturelle (*Rom.* I, 3 ; IX, 5 ; *Gal.* IV, 4).

Tous les écrits apostoliques appellent d'ailleurs Jésus un homme. Les synoptiques ne dépassent pas la limite de l'humain. Ils nous montrent Jésus croissant en stature et en intelligence (*Luc* II, 52), dormant, mangeant comme nous, et soumis comme nous aux affections humaines (*Luc* XXII, 42-44 ; *Matt.* XXVI, 38 ; *Marc* XIV, 34 ; cf. *Jean* XI, 33, 35). La transfiguration elle-même n'en fait pas un être divin ; elle le place sur la ligne de Moïse, en l'entourant seulement, comme Messie, d'un nimbe plus éclatant (*Exode* XXXIV, 28-30 ; *Matt.* XVII, 1-8 ; *Marc* IX, 2-8). S'ils l'appellent assez souvent fils de Dieu, cette expression, qui indique sans aucun doute, une relation plus intime avec Dieu (*Matt.* XIV, 33), est employée dans le sens juif, et l'on ne peut en inférer

une naissance miraculeuse, ni une préexistence; mais seulement une supériorité de Jésus, sur les autres hommes, supériorité qu'il devait au πνευμα αγιον, à l'esprit messianique, soit qu'il eût été engendré par lui, soit qu'il en eût reçu communication au baptême (*Act.* x, 38). De même Paul, celui des apôtres dont les idées christologiques se rapprochent davantage de celles du quatrième évangile, parle partout de Jésus comme d'un homme dans le sens propre du mot. Il lui fait prendre un corps terrestre (*Rom.* VIII, 3); il le fait descendre de David (*Rom.* I, 3) et des patriarches Abraham, Isaac et Jacob (*Rom.* IX, 5); il le fait naître d'une femme (*Gal.* IV, 4); mais ce n'est pas un homme psychique comme nous, c'est un homme pneumatique, un homme céleste (*I Cor.* XV, 47), en qui la chair n'est plus qu'un accident, et dont le πνευμα, l'esprit vivifiant, constitue la substance. L'épître aux Hébreux ne parle pas moins clairement de la nature humaine du Christ, qui, dit-elle, fut en tout semblable à ses frères (*Hébr.* II, 17), et participa comme eux à la chair et au sang (*Hébr.* II, 14). Il était impossible de dire en termes plus forts qu'il était homme. Cependant dans cette épître, comme dans les petites épîtres de Paul, le sujet humain commence à s'effacer dans la personne du Christ, qui monte déjà au rang de premier-né de la création et qui est dit s'être manifesté en chair (*I Tim.* III, 16), ce qui ne peut s'appliquer qu'à un être surnaturel. Il ne fallait plus qu'un léger effort pour arriver à la conception johannique, où le divin devient l'essentiel, la substance du Christ. Aussi le quatrième évangile ne parle-t-il ni de sa naissance ni de sa jeunesse, il n'attache aucune importance à la descendance davidique; jamais il n'appelle Jésus fils de David; il le prend à son baptême où le Logos s'unit à

lui, et il semble même réduire son corps à une apparence [1].

V. *Miracles.* — L'opinion générale parmi le peuple juif était que le Messie légitimerait sa mission divine par des miracles; il était donc essentiel que ses disciples prouvassent qu'il en avait opéré; aussi lui en attribuèrent-ils de nombreux, et l'on conçoit que plus on s'éloignait du mo-

[1] Au dogme de la naissance surnaturelle se rattache étroitement celui de la virginité perpétuelle de Marie; mais comme il n'est pas biblique, nous n'avons pas à nous en occuper ici. Cependant, comme il en est plusieurs fois question dans les Évangiles apocryphes, nous ne croyons pas devoir passer absolument sous silence une doctrine qui a pris une si large place dans la dogmatique chrétienne. Les évangiles canoniques parlent souvent des frères et des sœurs de Jésus. *Matt.* XIII, 55 et *Marc* VI, 3, nous donnent même les noms de ses frères, qui s'appelaient Jacques, Joseph, Simon et Jude, selon le témoignage des concitoyens de Jésus, qui devaient connaître sa famille. *Matt.* XII, 46 et *Luc* VIII, 19, nous parlent de ses frères qui vont le voir avec sa mère. D'après *Jean* II, 12, Jésus se rendit à Capernaum avec sa mère, ses frères et ses disciples, et il y séjourna quelques jours avec eux. *Jean* VII, 5, affirme que ses frères ne croyaient point en lui, assertion, pour le dire en passant, qu'il n'est pas facile de concilier avec *Actes* I, 14, où il est aussi question des frères de Jésus, ainsi que dans *Marc* III, 21. Si donc un fait semble bien prouvé, c'est que Jésus avait des frères. Cependant, à mesure que la vénération pour Marie s'accrut, on essaya, non pas précisément de le nier, mais de le tourner. Déjà le Protévangile de Jacques fait de Joseph, au moment de son mariage avec Marie, un veuf qui avait eu des enfants de sa première femme (*Protevangelium Jacobi.* c. 9 : Et Joseph fit des objections, disant : J'ai des enfants et je suis vieux, tandis qu'elle est fort jeune, νεᾶνις). L'Histoire de Joseph le charpentier nous répète la même légende (*Historia Josephi* c. 2), et nous fait connaître en outre les noms de ses fils d'un premier lit, qu'elle appelle Juste, Simon, Jude et Jacques (*Historia Josephi*, c. 11 : Justus verò et Simon seniores Josephi filii ductis uxoribus in familias suas abiverunt. Ambæ pariter nupserunt filiæ et in suas secesserunt ædes. At remanebant in domo Josephi Juda et Jacobus minor nec non mater mea virgo). D'autres ont prétendu que dans les passages où il est question des frères de Jésus, le mot grec ἀδελφός, comme l'hébreu אח ne signifie pas seulement frère, mais aussi cousin, proche parent; cela serait possible, quoiqu'il soit difficile de comprendre pourquoi dans les dix ou douze passages, où il est question de ces prétendus cousins de Jésus, les évangélistes n'aient pas une seule fois employé le terme propre ἀνεψιός, que n'est pourtant pas étranger à la langue du N. T. (*Coloss.* IV, 10); mais cela même admis, il reste toujours à expliquer le ἕως οὗ, *jusqu'à ce que*, de *Matt.* I, 25, et surtout le πρωτότοκος, *premier-né*, de *Luc* II, 7, expressions si claires qu'il est impossible de ne pas rejeter les subtilités exégétiques auxquelles a eu recours l'orthodoxie pour sauver la virginité de Marie.

ment où ils avaient dû s'opérer, moins ils devaient rencontrer de contradicteurs. Le quatrième évangile lui-même, qui est le moins riche des quatre en faits merveilleux et qui ne rapporte aucune de ces guérisons de possédés, qui tiennent une si large place dans les synoptiques, en relate pourtant quelques-uns et des plus étonnants, comme la résurrection de Lazare. Les synoptiques se taisent sur ce miracle; mais ils en racontent deux autres presque analogues, la résurrection de la fille de Jaïrus et celle du fils de la veuve de Naïn. A la lecture de ces faits miraculeux, on ne peut s'empêcher de se demander : s'il s'élevait aujourd'hui parmi nous un thaumaturge doué d'une semblable puissance, sa renommée ne se répandrait-elle pas partout avec la rapidité de l'éclair, et tous, grands et petits, ne s'empresseraient-ils pas de courir à lui pour le supplier de rendre la vie à une personne chérie? Sans doute, il se rencontrerait beaucoup d'incrédules dans notre siècle éclairé, mais chez les Juifs, le peuple peut-être le plus ami du merveilleux qu'il y ait eu, le miracle ne devait pas être révoqué en doute. Et cependant les Évangiles, qui nous montrent tant de malades apportés à Jésus pour être guéris, ne nous parlent jamais d'un père ou d'une mère qui soit venu lui demander la résurrection de son enfant. Au contraire, à propos d'une parole de Jésus relative à sa résurrection, les disciples se demandent : Qu'est-ce que ressusciter des morts? (*Marc* IX, 10), question plus qu'étrange si quelque temps auparavant, ils avaient été témoins de la résurrection de la fille de Jaïrus (*Marc* V, 41-42). De même, s'ils avaient vu Jésus ressusciter Lazare moins de huit jours auparavant, la résurrection de leur Maître aurait-elle été pour eux si inattendue? N'est-il pas clair que ces pré-

tendues résurrections ne sont pas des faits historiques, mais des mythes dont le fond, comme celui des autres miracles du Messie, était fourni aux premiers chrétiens par les mythes de l'Ancien Testament [1], sur lesquels il ne leur restait plus qu'à exercer leur habileté typologique, qui alla quelquefois jusqu'à matérialiser de pures images, à confondre le spirituel avec le corporel (*Matt.* XI, 5; cf. *Ésaïe* XXXV, 5)[2]. Dans tous les cas, les miracles racontés dans les écrits apostoliques, très-propres à appuyer la polémique des apôtres, ne sont plus d'un grand poids aujourd'hui qu'ils ne peuvent plus être soumis à une enquête scientifique.

VI. *Prophéties.* — Moïse déjà avait prédit aux Israélites que Dieu leur enverrait un prophète comme lui (*Deutér.* XVIII, 15). Cette prédiction étant appliquée par les Juifs au Messie, il était nécessaire de prouver que Jésus avait possédé le don de prophétie. Aussi les Évangiles rapportent-ils plusieurs prédictions faites par lui. Les deux plus importantes sans aucun doute sont celles de sa mort et celle de sa parousie. Or si Jésus avait prédit sa mort en termes aussi clairs que le rapportent les évangélistes (*Matt.* XXVI, 2; *Marc* XIV, 27; *Luc* XVIII, 31-33; *Jean* XII, 23),

[1] Les Juifs étaient persuadés que le Messie agirait en tout comme Moïse et les prophètes (Voy. *Sohar*, in Exod., fol. 4, 49; — Midrasch Koheleth I, 9). C'est sur cette donnée que les premiers chrétiens ont construit leur cycle légendaire. Comp., par exemple, *Exod.* I, 15-16 et *Matt.* II, 13, 16; — *Exode* XXIV, 18; *Deut.* IX, 9 et *Matt.* IV, 2; — *Exode* XXXIV, 29 et *Matt.* IX, 3, etc., etc. Comp. aussi *Philon*, De vitâ Mosis, in Opp. II, p. 179 et *Luc* XXIV, 51; comp. encore *II Rois* IV, 42 et *Marc* VIII, 1 et suiv.; ou bien *II Rois* IV, 32-36 et *Marc* V, 41, etc., etc.

[2] Il est possible que dans sa réponse aux disciples de Jean, Jésus ait laissé à ce passage d'Ésaïe son sens métaphorique; mais la légende évangélique ne tarda pas à perdre de vue le sens moral et idéal qu'il lui donnait et à prendre la métaphore à la lettre.

s'il avait été aussi convaincu de la nécessité de sa mort qu'ils le rapportent, il n'aurait pas prié avec tant d'instance que le calice passât loin de lui et ses apôtres n'auraient pas été aussi stupéfiés qu'ils le furent. Ou bien leur étonnement et leur effroi ont été exagérés, ou bien la prédiction n'a été imaginée par les disciples qu'après l'événement[1], et cette dernière supposition s'applique avec beaucoup plus de vraisemblance encore, au moins en partie, à la prophétie relative à la parousie. Certes il n'y a pas de prédiction plus précise dans toute la Bible. La génération contemporaine[2] ne devait pas disparaître avant qu'elle fût accomplie (*Matt.* XXIV, 34), et cependant il y a plus de dix-huit siècles que cette génération est couchée dans la tombe sans que Jésus ait reparu. De tout temps l'embarras des chrétiens a été grand pour expliquer le non-accomplissement d'une prophétie aussi claire. Ils répondirent d'abord aux railleries des incrédules comme nous le voyons dans *II Pierre* III, 8; puis ils prétendirent que le πάντα de Luc (*Luc* XXI, 32) et le πάντα ταῦτα de Matthieu (*Matt.* XXIV, 34) se rapportaient seulement à la ruine de Jérusalem par Titus; mais dans cette supposition, comment s'expliquer l'attente impatiente de l'Église primitive, impatience attestée par tout le Nouveau Testament (*I Cor.* X, 11; XV, 51; *Philipp.* IV, 5; *I Thess.* IV, 15; *Jacq.* V, 8; *I Pierre* IV, 7; *I Jean* II, 18; *Apoc.* I, 3)? Jésus aurait donc été bien mal compris! De deux choses l'une: ou bien Jésus s'est trompé, ou bien un de ses disciples lui a mis cette prophétie dans la bouche, convaincu que le Christ ne devait être inférieur à aucun des prophètes de l'ancienne alliance et que, comme eux, il

[1] *Ammon*, De vaticiniis post eventum formatis, Erlang., 1812, in-4°.
[2] Ἡ γενεὰ αὕτη, cf. *Matt.* XVI, 28, qui explique l'expression.

devait avoir prédit l'avenir. Or ce qui prouve incontestablement que la prophétie a été faite *post eventum*, c'est non-seulement la parfaite exactitude des détails [1]; c'est aussi la fausse application à la ruine du Temple, de *Daniel* IX, 27, qui se rapporte si clairement à la profanation du second temple par Antiochus Épiphane; c'est encore la mention qui y est faite du meurtre de Zacharie, fils de Baruch ou Barachie [2], qui fut égorgé par les Zélotes pendant la guerre de Judée [3], comme d'un événement passé depuis un certain temps (*Matt.* XXIII, 35; *Luc* XI, 51); ce sont enfin les allusions transparentes du verset *Matt.* XXIII, 34, au crucifiement du Christ, le seul prophète dont l'histoire parle comme ayant subi ce supplice, à la fustigation de Paul et aux persécutions subies par les premiers chrétiens; du verset 37, à la lapidation d'Étienne; du verset 38, à la ruine de Jérusalem déjà consommée [4].

VII. *Passion et mort.* — Nous avons déja dit que quel-

[1] L'histoire nous apprend qu'il y eut en effet à cette époque des guerres, une peste. des tremblements de terre, une famine; que les disciples de Jésus furent persécutés et que de faux prophètes entraînèrent le peuple au désert (*Josèphe*, Antiquit. jud. lib. XX, c. 8, § 6), que les Romains entourèrent Jérusalem d'une ligne de circonvallation, et qu'il ne resta pierre sur pierre du Temple.

[2] בָּרוּךְ, béni, בְּרַכְיָה, béni de Dieu, deux formes du même nom.

[3] *Josèphe*. De bello judaïco, lib. IV, c. 5. Le récit de Josèphe concorde si bien avec ce que disent les évangélistes qu'on ne saurait douter qu'ils parlent du même personnage. Il est vrai que le dernier des petits prophètes s'appelait aussi Zacharie fils de Barachie; mais ni l'histoire ni la tradition ne le font mourir de mort violente. En admettant même qu'il eût été massacré par les Juifs, le meurtre aurait été commis au moins cinq siècles auparavant; or, il est évident que les synoptiques par ces mots : Depuis le sang d'Abel jusqu'à celui de Zacharie, entendaient parler de tout le sang répandu depuis la création du monde jusqu'au temps le plus voisin du narrateur. Mais le fanatisme n'avait-il pas répandu de sang innocent depuis cinq siècles? Les Juifs ne devaient-ils pas être rendus responsables de celui de Jean-Baptiste, pour ne citer que ce seul exemple?

[4] La traduction de Martin et celle de Genève rendent le mot ἀφίεται par *va devenir*; celle de M. Rilliet le rend plus exactement par *est laissée*.

ques-uns parmi les Juifs attendaient un Messie souffrant; mais que la grande majorité du peuple, loin de partager ce sentiment, croyait que le Christ rétablirait le royaume de David et règnerait éternellement (*Jean* XII, 34), opinion basée sur *Daniel* VII, 14. Rien n'était donc plus propre à heurter les idées juives que la mort de Jésus, et l'on comprend que les apôtres aient dû de bonne heure s'efforcer de prouver qu'elle rentrait dans les desseins de Dieu, révélés par les prophètes (*Actes* III, 18-22; *I Cor.* XV, 3; *I Pierre* I, 11). C'est ce qu'ils firent, en appliquant à sa personne *Daniel* IX, 26 et *Ésaïe* LIII, 12, et ils ne se contentèrent même pas de justifier, par l'Ancien Testament, le fait général de sa mort sur la croix, ils voulurent, par l'application de ce syllogisme : Cela devait arriver au Christ, Jésus était le Christ, donc cela est arrivé à Jésus, retrouver dans les anciens prophètes jusqu'aux plus petites circonstances de son supplice. Ainsi le cri d'angoisse poussé par Jésus sur la croix : Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné, donnait au psaume XXII, auquel ces paroles sont empruntées, un caractère messianique. Ils en conclurent que le psaume tout entier se rapportait à Jésus [1], et de là, dans l'histoire de la Passion, plusieurs traits qui peuvent fort bien appartenir à la légende, mais qu'il est difficile aujourd'hui d'en séparer. Telle, par exemple, la circonstance du percement des pieds; car on sait qu'excepté dans des cas fort rares, les jambes du condamné étaient liées d'une corde, et ce qui semble prouver qu'il en fut ainsi, c'est que, selon le témoignage d'Eusèbe [2], l'impératrice Hélène ne retrouva

[1] C'est ce que prétend déjà Tertullien, Contra Marcion., lib. III, c. 19 : Psalmus XXII totam Christi continens passionem, canentis jam tunc et gloriam suam.

[2] *Eusèbe*, Hist. eccles., lib. I, c. 17. Ce genre de supplice venait seulement d'être

que les clous des mains. Cependant, de ce que les Évangiles ont pu modifier, conformément à un texte tenu pour messianique, les faits conservés par la tradition ou les enrichir de particularités nouvelles, il ne faut pas conclure que l'histoire de la vie de Jésus, telle qu'elle est racontée par les synoptiques, n'est qu'un mythe édifié par les premiers chrétiens sur des passages de l'Ancien Testament. Pourquoi, en effet, tel passage plutôt que tel autre aurait-il été appliqué typologiquement au Messie, surtout parmi ceux qui n'étaient pas regardés généralement comme messianiques chez les Juifs, et que personne, avant la venue de Jésus, n'avait songé à considérer comme tels, si ce n'est parce qu'une circonstance quelconque de sa vie a donné lieu à cette application? Et s'il en fut ainsi, l'application de la prophétie à une circonstance de sa vie, ne prouve-t-elle pas elle-même l'authenticité de ce fait biographique, au moins en lui-même? La seule difficulté est d'en séparer les accessoires légendaires. On peut donc tenir pour historiquement prouvée l'histoire de la passion et de la mort de Jésus; mais sa mort n'était-elle pas plus apparente que réelle? Les apôtres ont cru sans contredit qu'il était mort réellement; cependant, comme les exemples de morts apparentes n'abondent que trop dans l'histoire[1], comme il paraît certain que Jésus ne resta attaché à la croix que trois heures environ avant d'expirer, — de midi à trois heu-

aboli par Constantin, et il était encore suffisamment connu, pour que ceux qui ménageaient une si agréable surprise à la piété d'Hélène fussent assez sages pour se conformer exactement à l'ancien usage. Pas un seul passage authentique des anciens Pères de l'Église ne parle avant la fin du IVe siècle de la perforation des pieds de Jésus. Cette circonstance toute légendaire se fonde uniquement sur une erreur de la Septante qui, dans Ps. XXII, 17, a lu כָּרוּ au lieu de כָּאֲרִי et traduit ὤρυξαν.

[1] Voir *Lœfler*, De iis, qui inter gentes in vitam rediisse perhibentur, Lips., 1694, in-4°.

res, selon *Matthieu* XXVII, 45-50 et *Luc* XXIII, 44-46[1]; — et comme d'un autre côté, le supplice de la croix ne pouvait amener une mort aussi prompte[2], n'est-il pas permis de soupçonner que Jésus était seulement tombé en syncope par suite des angoisses morales qu'il éprouvait depuis vingt-quatre heures et des tortures physiques qu'il venait d'endurer? La seule preuve convaincante de sa mort reposerait sur la profondeur du coup de lance dont parle le quatrième Évangile, par application typologique d'*Exode* XII, 46, où il est question de l'Agneau pascal et nullement du Messie; mais cet Évangile se tait sur cette circonstance si importante, et les synoptiques ne savent même rien de ce coup de lance, en sorte qu'il est impossible aujourd'hui de décider s'il fut porté avec assez de force pour atteindre le péricarde et le cœur et changer ainsi la syncope en mort réelle[3].

VIII. *Résurrection et Ascension.* — La mort du Messie était en contradiction si manifeste avec l'attente générale, qu'elle abattit complétement le courage des apôtres; aussi sa sortie du sépulcre les remplit-elle d'une joie enthou-

[1] Selon Marc, crucifié à 9 heures du matin (*Marc* XV, 25), il n'aurait expiré qu'à 3 heures de l'après-midi (*Marc* XV, 34).

[2] *Richter*, De morte Servatoris in cruce, Götting., 1757, in-4°, p. 50. La mort était lentement amenée par la paralysie des muscles, des nerfs, des veines, par la congestion du sang à la tête et au cœur. Le crucifié, s'il était d'une forte constitution, pouvait vivre de trois à huit jours et mourait de faim (*Eusèbe*, Hist. eccles., lib. VIII, c. 8). Si on le descendait de la croix quelques heures après le crucifiement, il pouvait être guéri (*Josèphe*, Vita Josephi, c. 75).

[3] La circonstance qu'il sortit de la plaie de l'eau et du sang, est purement légendaire. Le péricarde contient une si petite quantité d'eau qu'on la remarquerait à peine, même sans mélange de sang. Ajoutons encore que l'insistance mise par le quatrième évangile à attester le fait, semble prouver que dès lors il était révoqué en doute. Ne sait-on pas d'ailleurs que le quatrième évangile sacrifie sans scrupule la vérité historique à l'intérêt dogmatique?

siaste et ranima leurs espérances éteintes par la sanglante catastrophe. Ils s'inquiétèrent peu de rechercher s'il était simplement sorti d'une léthargie ou s'il était réellement ressuscité des morts. Ils crurent à sa résurrection avec une conviction d'autant plus ferme, que le miracle était plus grand, car l'homme est ainsi fait qu'il embrasse avec plus d'empressement ce qui flatte ses désirs que ce qui repose sur les preuves les plus rationnelles. Les quatre Évangiles s'accordent donc à raconter la résurrection de Jésus, mais avec des variantes qui prouvent que dès l'origine la tradition se divise en plusieurs courants. Ils s'accordent sur ce seul point, que les premiers témoins de la résurrection de Jésus furent des femmes. Selon Matthieu, le but de leur pèlerinage était de visiter le tombeau; selon Marc, d'embaumer le corps de leur Maître adoré, opinion que semble partager Luc; mais, selon Jean, l'embaumement avait déjà eu lieu l'avant-veille, par les soins de Joseph d'Arimathée et de Nicodème. Selon Matthieu, elles se rendirent au sépulcre le soir même du sabbat. Selon Jean, ce fut le lendemain, lorsqu'il faisait encore obscur, et sur ce point il est d'accord avec Marc et Luc. Il s'accorde encore avec eux sur cette circonstance, qu'elles trouvèrent le sépulcre ouvert, tandis que, selon Matthieu, un ange roula la pierre en leur présence et il y eut un tremblement de terre, dont les trois autres évangélistes ne savent rien. Selon Matthieu, l'ange, assis sur la pierre, leur apprend que Jésus est ressuscité; elles n'entrent pas dans le tombeau[1], mais, pleines de joie et de crainte, elles courent annoncer l'heu-

[1] Évidemment à cause de la garde, qui y avait été mise selon la tradition suivie par le premier évangile. Paul ne parle pas plus que les autres évangélistes de cette garde dans son discours à Agrippa (*Actes* XXVI). Cette circonstance pouvait cependant lui fournir un excellent argument.

reuse nouvelle aux disciples. Selon Marc et Luc elles entrent dans le tombeau, y aperçoivent un jeune homme vêtu de blanc et assis (d'après Marc), deux hommes vêtus de blanc et debout (d'après Luc), et, pleines d'effroi, elles retournent sur leurs pas; mais, selon Marc, elles se taisent par peur sur ce qu'elles ont vu, tandis que, selon Luc, elles rapportent aux disciples les paroles des deux anges. Selon Jean, au contraire, Marie-Magdelaine, qui s'était rendue seule au tombeau, voit la pierre roulée; mais elle n'a pas d'apparition, et elle se hâte de rentrer à Jérusalem pour prévenir de l'enlèvement du corps de Jésus les apôtres Pierre et Jean, avec qui elle retourna au sépulcre. C'est à ce moment que commencent les christophanies; mais avant d'en parler, faisons observer, à propos des angélophanies dont il vient d'être question, combien la tradition variait. Il est évident que les contradictions qu'on y remarque doivent leur ôter tout caractère historique, même aux yeux de ceux qui croient possibles de semblables apparitions surnaturelles; car il ne peut y avoir eu à la fois dans le tombeau un seul ange et deux anges, et ils ne peuvent être apparus à la fois dans le sépulcre et au dehors. Et quel jeu leur fait-on jouer dans les concordances! Un ange apparaît à une troupe de femmes; puis deux anges à une autre troupe; puis ils disparaissent à l'approche des disciples, mais pour se remontrer après leur départ, comme nous allons le voir. Selon Matthieu, Jésus apparaît pour la première fois aux femmes, venues à son sépulcre, au moment de leur retour à Jérusalem et leur renouvelle la recommandation de l'ange, en leur répétant qu'il va attendre ses disciples en Galilée. Marc ne sait rien de cette apparition. Pour lui, la première christophanie est celle qu'eut Marie-Madeleine,

tandis que pour Luc, Jésus apparut pour la première fois aux disciples d'Emmaüs; apparition dont les autres évangélistes ne parlent pas, si ce n'est peut-être Marc. A la nouvelle de la résurrection de leur maître, les disciples semblent n'y ajouter aucune foi [1]; au moins ne bougent-ils pas, à en juger par les récits de Matthieu et de Marc. Selon Luc, Pierre courut seul au sépulcre; selon Jean, il était accompagné de Jean; de plus, selon Luc, Pierre était instruit de la résurrection, tandis que selon Jean, il n'en savait encore rien; car c'est seulement au retour de ce pèlerinage, que Jésus apparut à Marie-Madeleine et lui apprit qu'il était ressuscité. Matthieu ne parle pas du tout de ces christophanies, non plus que de celles qu'eurent les onze vraisemblablement à Jérusalem, d'après le second Évangile. Ce fut, selon lui, en Galilée, que Jésus se montra pour la première fois aux disciples. Jean, au contraire, ne sait rien de ce retour des disciples dans la Galilée, et, selon Luc, loin de les y envoyer, Jésus, lorsqu'il se montra à eux, le jour même de sa résurrection [2], leur défendit de quitter Jérusalem avant la Pentecôte. En résumé, les christophanies sont au nombre de deux dans le premier Évangile (*Matt.* XXVIII, 9, 17), de trois dans le second (*Marc* XVI, 9, 12, 14), de deux dans l'Évangile de Luc (*Luc* XXIV, 13, 36) [3], et de quatre dans celui de Jean (*Jean* XX, 14, 19, 26, XXI, 4). L'apôtre Paul, dans sa première Épître aux Corinthiens (*I Cor.* XV, 5-8), parle même de cinq, sans compter celle qu'il eut lui-même sur le chemin de Damas, et no-

[1] Selon Matthieu, même après que Jésus se fut montré à ses disciples en Galilée, quelques-uns d'entre eux persistèrent à douter (*Matt.* XXVIII, 17).

[2] *Actes* I, 4, renvoie cette christophanie à quinze jours plus tard.

[3] *Luc* XXIV, 34, en suppose une troisième.

tamment d'une apparition de Jésus à Jacques, dont ne fait mention aucun écrit canonique, mais dont parlait un apocryphe, l'Évangile selon les Hébreux [1]. De ce qui précède, n'est on pas forcément amené à conclure que, dès l'origine, les christophanies donnèrent lieu à des bruits très-divers, souvent contradictoires, dans la première communauté chrétienne? De tous ces bruits, le moins contestable est celui que rapporte Paul, dans une Épître parfaitement authentique et écrite moins de trente ans après la mort de Jésus. Il prouve que beaucoup de chrétiens s'imaginaient avoir vu le Christ ressuscité; mais comment l'avaient-ils vu? Est-ce en réalité? Est-ce en vision, en extase? L'une et l'autre hypothèse ont été soutenues, mais la question n'a pas été tranchée, parce que les écrits apostoliques fournissent des arguments favorables à l'une et l'autre opinion. Jésus, en effet, nous y est présenté, après son retour à la vie, tantôt avec un corps soumis comme le nôtre aux lois physiques et organiques, tantôt avec un corps surhumain, céleste, transfiguré. Tantôt il a conservé sa forme, ses membres, ses organes; il porte des stigmates, il parle, il marche, il mange avec ses disciples, comme avant sa mort; on peut même suivre les progrès de la guérison de ses plaies : d'abord il ne s'éloigne pas du tombeau; un peu plus tard, il va jusqu'à Emmaüs et plus tard encore, ses forces sont assez revenues pour qu'il puisse retourner en Galilée. Ailleurs, il n'a qu'une apparence de corps, il change de forme à volonté, il passe à travers les portes closes, il n'est pas reconnu par ses disciples, et enfin il monte au ciel, c'est-à-dire qu'il est soustrait aux lois de la pesanteur. Comment concilier ces données différentes

[1] *Jérôme*, De viris illustribus, c. 2.

qui se rencontrent quelquefois dans le même Évangile ? Si Jésus avait besoin de prendre de la nourriture après la résurrection, s'il pouvait être palpé, son corps était de la matière solide, organisée comme un corps quelconque ; or la matière solide n'a pas la propriété de se rendre visible ou invisible à volonté, ni de passer à travers les murs ou les portes, ni de s'élever dans les airs. Comment s'expliquer par conséquent les choses étranges qu'on nous raconte de lui, et notamment son ascension? Ne faut-il pas y voir une pure légende conforme à la cosmographie des Juifs, qui se représentaient le ciel comme une voûte solide sur laquelle reposait le trône de Dieu ? L'hésitation est d'autant moins permise que Moïse était un type du Messie, et que, selon une tradition juive, Moïse avait été enlevé du sommet de l'Abaris, en face de Jéricho, et transporté dans le ciel [1]. C'est cette tradition, appliquée au Christ par ses disciples, qui a passé dans le second [2] et dans le troisième Évangile (*Luc* XXIV, 51), et avec plus de détails dans les Actes des Apôtres (*Act.* I, 9-11) ; mais avec cette différence, que l'Évangile de Luc fait monter Jésus au ciel quarante jours plus tôt que les Actes. Luc et Marc sont d'ailleurs les seuls des évangélistes qui parlent de cet événement miraculeux [3]. Matthieu, si riche en mythes, n'en dit mot ; au contraire, il fait rester Jésus au milieu de ses disciples jusqu'à la fin de cette période du monde. L'Évangile de Jean, dont l'ascension confirmait si bien les idées sur la nature du

[1] *Philon*, De vitâ Mosis, in *Opp.* t. II, p. 179. — *Josèphe*, Antiquit jud., lib. IV, c. 8, § 48.

[2] On sait d'ailleurs que Marc XVI, 9-20 est une interpolation postérieure au III[e] siècle.

[3] Encore ne s'accordent-ils pas : selon Marc, l'ascension eut lieu à Jérusalem même, et selon Luc, à Béthanie.

Christ, se tait également; il fait monter Jésus au ciel le jour même de sa résurrection et l'en fait descendre une dernière fois pour se montrer à ses disciples sur les bords du lac de Tibériade (*Jean* XXI, 1). Paul enfin, dans ses épîtres authentiques, ne parle jamais d'une ascension visible du Christ, quoiqu'il ne semble pas pouvoir concevoir Jésus, même ressuscité, sans un organe corporel (*Philipp.* III, 21)[1].

En résumé, au point de vue de la critique historique, les documents fournis par le Nouveau-Testament ne donnent pas de preuves claires, précises, péremptoires de la résurrection de Jésus[2]. Les témoignages sont très-contradic-

[1] *Kinkel*, Historisch-kritische Untersuchung über Christi Himmelfahrt, dans les *Theol. Studien und Kritiken*, année 1841, p. 597 et suiv.

[2] Aux contradictions que nous avons signalées, il serait facile d'en ajouter d'autres, par exemple, en ce qui touche le dernier voyage de Jésus de la Galilée à Jérusalem. Selon Matthieu et Marc, il passa par la Pérée ; selon Luc, il traversa la Samarie jusqu'à Jéricho, ville qui se trouve plutôt sur la route de la Pérée à Jérusalem, que sur celle de la Samarie. Tous trois s'accordent à dire que Jésus voulait assister à la fête de Pâques, tandis que, selon Jean, ce fut pour participer à la fête des Tabernacles, qu'il quitta la Galilée pour la dernière fois. Après la fête de la Dédicace, il se rendit, selon le même Jean, dans la Pérée, d'où il fut rappelé en Judée par la mort de Lazare, et où il retourna bientôt pour échapper aux embûches de ses ennemis. A l'approche de la Pâque, il partit, non pas de Jéricho, comme le disent les synoptiques, mais d'Éphraïm. D'après la tradition galiléenne, parti de Jéricho, il arriva à Jérusalem le même jour dans la soirée (*Marc* XI, 11), selon Marc, qui ne parle ni de la purification du Temple ni d'une contestation avec les Scribes et les Pharisiens. Selon Jean, il alla le premier jour jusqu'à Béthanie seulement et y passa la nuit. Marc et Luc parlent aussi d'un temps d'arrêt à Béthanie, qui laissa aux disciples le temps d'aller chercher l'ânon sur lequel Jésus fit son entrée à Jérusalem. Ces différences ne rendent-elles pas sensibles les variations de la tradition? Selon Marc et Luc, l'ânon amené à Jésus n'avait jamais été monté, trait ajouté évidemment par la tradition en l'honneur du Messie, parce que l'antiquité tenait pour sacrés les animaux qui n'avaient pas servi à l'usage de l'homme; car un animal non dressé était plus difficile à manier qu'un autre et n'était propre qu'à jeter le désordre dans la procession. Ajoutez que ni Matthieu ni Jean ne parlent de cette circonstance. Entré dans le Temple, le premier acte de Jésus, est un acte évident de violence. Jésus, selon les synoptiques, en chasse les marchands qui y trafiquaient, dans l'intention sans aucun doute de s'affirmer comme le Messie, en accomplissant cette prophétie de Zacharie : Et il n'y aura plus de marchand (כְּנַעֲנִי, cf. *Job* XL, 25.

toires, et les arguments tirés des prophéties prouvent seulement que les premiers chrétiens sentaient le besoin d'affaiblir les objections de leurs adversaires contre la messianité du Christ. Mais d'un autre côté, il est difficile d'admettre que leur amour pour leur maître, quelque ardent qu'il fût, et la douleur que leur causa sa mort, eussent suffi pour inspirer la conviction qu'il était sorti vivant du tombeau le troisième jour, non-seulement à ceux d'entre eux qui avaient vécu dans la douce intimité de Jésus, mais à Paul, qui ne l'avait pas connu personnellement, qui avait été l'adversaire fanatique de sa doctrine, et qui pourtant déclare non-seulement comme Pierre, qu'en le ressuscitant Dieu l'a confirmé comme Seigneur et Christ (*Actes* II, 36; XIII, 33-34; *Rom.* I, 4); mais va même jusqu'à écrire aux Corinthiens : Si Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine (*I Cor.* XV, 14, 17).

Prov. XXI, 24; *Ésaïe* XXIII, 8), dans la maison de l'Éternel des armées en ce jour-là (*Zacharie* XIV, 21). Le quatrième évangile, au contraire, place cet événement non pas à la fin, mais au commencement de la carrière de Jésus, ce qui ne le rend pas moins surprenant; car il est difficile de s'expliquer que les marchands, gens grossiers et amis du lucre, ne lui eussent opposé aucune résistance, sûrs qu'ils étaient de l'appui des prêtres. Mais il serait trop long de relever toutes les divergences que l'on remarque entre les quatre évangiles au sujet du dernier séjour de Jésus à Jérusalem. Il suffira d'en signaler encore une et des plus inexplicables, dont nous avons déjà eu l'occasion de parler. Nous entendons le jour et l'heure de la mort de Jésus que les synoptiques font mourir le 15 nisan à la 9e heure, tandis que le quatrième évangile la place le 14 nisan.

§ 137.

Sotériologie.

Klaiber, Die neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung, Stuttgard, 1836, in-8°. — *Baur*, Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung, Tübingue, 1838, in-8°.

Toute l'antiquité croyait à un état primitif d'innocence, dans lequel l'homme vivait en rapports intimes avec la divinité, mais dont le péché l'avait fait déchoir. Depuis la chute, la corruption était allée toujours en croissant dans le monde, en sorte qu'à l'époque où Jésus naquit, l'humanité tout entière était sous la domination du mal ou de Satan. C'est pour les délivrer de la puissance des ténèbres, c'est-à-dire de l'erreur et du péché, et pour les faire entrer dans le royaume de la lumière, que Jésus est venu au monde. Dès son apparition sur la terre, la lutte s'est engagée entre les deux royaumes ennemis, et il s'en faut qu'elle soit terminée. Les chrétiens ont toujours à combattre Satan, à se tenir en garde contre ses embûches et prêts à repousser ses attaques, qui sont d'autant plus vives et multipliées que la parousie est plus prochaine. Le triomphe de la vérité, c'est-à-dire de la religion du Christ, est assuré, mais il n'aura pas lieu dans cette vie. Seulement Jésus l'a préparé par la salutaire influence de sa doctrine, par l'exemple de la sainteté de sa vie et surtout par sa mort expiatoire.

I. *Doctrine de Jésus.* — Quel que fût le respect des Apôtres

pour les révélations de l'Ancien-Testament, ils plaçaient beaucoup au-dessus la révélation du Christ, à qui l'Esprit de Dieu avait été donné sans mesure et en qui il agissait d'une manière permanente, tandis que chez les prophètes, il n'opérait que momentanément (*Jean* III, 34; *Luc* IV, 1). C'est le Christ qui le premier a révélé aux hommes le grand mystère μυστήριον [1], de la volonté divine, c'est-à-dire qui a fait connaître les véritables rapports de Dieu avec les hommes, en substituant l'amour filial à la crainte servile (*Galat.* IV, 4-7; *Rom.* VIII, 14-16), rapports nouveaux, mais qui étaient de tout temps dans les décrets de Dieu, et que lui seul pouvait révéler au monde, parce qu'il était le logos incarné, selon les écrits johanniques (*Jean* I, 18) ou parce que le plérôme de la divinité habitait en lui, selon les épîtres pauliniennes (*Col.* II, 9) [2]. C'est en se soumettant à la volonté

[1] Ce mot qui revient fréquemment dans les épîtres pauliniennes y est toujours pris dans le sens d'une doctrine inconnue ou incomprise avant le Christ, à cause de son spiritualisme; jamais à une doctrine incompréhensible.

[2] Ce rapport filial de l'homme avec Dieu est, en effet, proclamé par le christianisme avec plus de force et d'insistance que par aucune autre religion; on pourrait dire que c'est là son caractère distinctif, car pour ce qui est de la fraternité humaine, de l'amour du prochain et des autres vertus dites chrétiennes, les enseignements du Bouddha ne sont pas moins précis que ceux du Christ. Dans ses *Analogies du bouddhisme et du christianisme*, l'auteur du *Nirwana bouddhique* (Paris, 1863, in-8°) M. Obry s'exprime ainsi à ce sujet, p. 167 : « Je ne dirai rien des devoirs de famille, tels que la piété filiale, l'amour paternel, l'amitié fraternelle, l'union des époux, etc., ni des vertus pratiques ou sociales, telles que la tolérance, la douceur, la conduite régulière, les bonnes mœurs, ni des œuvres d'utilité publique..... Je ne parlerai non plus ni des méthodes d'enseignement et de propagation des deux doctrines par la parole et la prédication, bien plutôt que par les livres et les écrits, ni des appels réitérés aux faibles, aux pauvres, aux malheureux, aux déshérités de la fortune ou de la nature, préférablement aux puissants, aux riches, aux heureux du siècle, ni même des instructions populaires par des paraboles mises à la portée de toutes les intelligences, malgré les ressemblances quelquefois bien singulières qu'on y rencontre... Mais voici des analogies plus caractéristiques : la fraternité et l'égalité de tous les hommes devant la religion, le détachement des choses d'ici bas poussé à l'extrême, l'aspiration vers les biens du monde futur, la préoccupation constante du salut, la pratique des devoirs en vue de la libération finale ou du bonheur éternel, les préceptes de morale et de discipline fondés presque uniquement sur cette base;

de Dieu avec une confiance filiale que l'homme peut espérer de rentrer en communion avec lui et d'obtenir le salut. La doctrine du Christ est donc une doctrine de salut (*Éphés.* I, 13) et en même temps, elle est une doctrine de vérité (*Col.* I, 5), puisqu'elle nous enseigne le véritable moyen d'arriver à la félicité céleste en nous réconciliant avec Dieu et en nous rendant ainsi dignes de sa grâce, χάρις, et c'est en cela que consiste la supériorité de l'Évangile, en ce qu'il fait connaître Dieu selon sa grâce et sa vérité (*Jean* I, 17). Or comme Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, il veut que tous arrivent à la connaissance de la vérité (*I Tim.* II, 4) ou, en d'autres termes, que tous sortent de leur état d'ignorance et de péché pour devenir enfants de la lumière (*II Cor.* IV, 4; *Coloss.* I, 12-13; *I Thess.* V, 5). Ainsi, selon la doctrine apostolique, la religion de Jésus est à la fois, lumière, amour et vie.

Ce sont surtout les écrits pauliniens qui s'attachent à faire ressortir la supériorité de la nouvelle révélation sur

— le titre de sauveur attribué au Bouddha et au Christ, leur qualité d'homme-dieu, leur conception et leur naissance miraculeuses; — les mêmes vertus transcendantes prêchées par l'un et par l'autre, l'aumône au sens le plus large, le pardon des injures, la patience, la résignation, l'énergie à souffrir, l'héroïsme, l'amour pour les ennemis eux-mêmes, le renoncement aux passions, l'humilité, la pauvreté, la contemplation, les mortifications de la chair, ou, pour les résumer toutes en deux mots avec les soutràs singhalais : Abstention de tout péché, pratique constante de toutes les vertus, domination absolue de son propre cœur; — la confession publique; — la possibilité pour les fidèles qui ont atteint la perfection religieuse d'obtenir, dès cette vie même, le nirwâna, selon les soutrâs bouddhiques, ou le royaume des cieux, selon les évangiles; — la recommandation de cacher ses bonnes œuvres et de ne laisser voir que ses défauts; celle d'avoir foi dans le Bouddha ou dans le Christ, espérance dans le nirwâna ou dans le royaume des cieux, et charité envers le prochain, etc. Çakya-Mouni étant mort plusieurs siècles avant Jésus, il est clair que le christianisme n'a pu exercer aucune influence sur ses idées. Comme le Christ, il n'a rien publié lui-même. Ce sont ses disciples qui ont fixé par l'écriture ses aphorismes, ses sentences, ses paraboles, ses discours, sous le titre de soutrâs, ou fils conducteurs; puis ses prodiges et ses miracles entremêlés de maximes morales, sous le nom d'avadânas ou légendes (*Ouv. cit.* p. 28).

l'ancienne, et à cet égard, aucun ne va plus loin que l'Épître aux Hébreux, qui fonde cette supériorité sur ce que l'Évangile a été donné au monde par le Fils même de Dieu (*Hébr.* I, 2; III, 3), tandis que la Loi a été promulguée par les anges (*Héb.* II, 2) et par Moïse, simple serviteur de Dieu (*Hébr.* III, 3 et suiv.). Comme médiateur de cette nouvelle alliance plus parfaite (*Hébr.* VII, 22; VIII, 6), dont l'ancienne avec son culte symbolique et extérieur n'était que l'ombre (*Hébr.* VIII, 5-13; X, 14-18), le Christ est le vrai grand-prêtre éternel (*Hébr.* VII, 24), le chef et le consommateur de la foi (*Hébr.* XII, 2). Les mêmes idées se retrouvent dans toutes les épîtres pauliniennes, qui mettent volontiers en relief l'opposition de l'ancienne révélation avec la nouvelle et la supériorité de celle-ci, tandis que les écrits johanniques s'appliquent plutôt à démontrer les rapports qui existent entre elles, en essayant de prouver que l'Ancien-Testament porte déjà témoignage de la venue du Christ (*Jean* V, 39; VIII, 56; XII, 41), idée qui d'ailleurs n'était étrangère à aucun des écrivains du Nouveau-Testament. Tous cherchent, en effet, à enter historiquement la révélation chrétienne sur la révélation mosaïque; mais trop souvent ils sont obligés de recourir à une interprétation allégorique arbitraire, et même de descendre à des arguties cabalistiques, par exemple *Galat.* III, 16, ou à d'autres moyens qu'une saine exégèse ne saurait avouer, comme quand ils altèrent, volontairement ou non, certains passages (*Matt.* II, 6, cf. *Michée* V, 2; *Rom.* X, 6-8, cf. *Deutér.* XXX, 12, 14; *I Cor.* II, 9, cf. *Ésaïe* LXIV, 4), quand ils en combinent plusieurs ensemble (*Rom.* XI, 26, cf. *Ésaïe* LIX, 20; XXVII, 9), ou bien quand ils détachent un passage du contexte qui présente un tout autre sens (*Matt.* II, 15; cf. *Osée* XI, 1; —

Matt. II, 18; cf. *Jérém.* XXXI, 15; — *Matt.* III, 3; cf. *Ésaïe* XL, 3; — *Matt.* IV, 15; cf. *Ésaïe* VIII, 23-IX, 1;— *Actes* I, 20; cf. *Ps.* LXIX, 26; — *Jean* XIX, 36; cf. *Exode* XII, 46).

II. *Vie de Jésus.* — Pour accomplir son œuvre, il ne suffisait pas que Jésus indiquât aux hommes la voie qu'ils devaient suivre, celle d'une confiance filiale envers Dieu leur Père, il fallait qu'il servît de guide à ceux qu'il voulait sauver et qu'il leur donnât l'exemple d'une foi inébranlable en la bonté de Dieu, d'une entière soumission à sa volonté (*Rom.* V, 19). C'est ce qu'il fit pendant son passage sur la terre ou, pour parler comme les Apôtres, son état d'abaissement (*Actes* VIII, 33), par opposition à son état d'exaltation ou de glorification dans le ciel (*I Pierre* I, 11). A cet état d'abaissement se rapportent ses souffrances imméritées pendant son pénible apostolat, ses luttes contre les adversaires de sa doctrine, les persécutions qu'il eut à souffrir de la part de ses ennemis, son obéissance à la loi mosaïque, et son douloureux supplice, toutes choses auxquelles il se soumit volontairement pour obéir à la volonté de Dieu et par amour pour les hommes (*Matt.* XX, 28; *Jean* IV, 34; *Gal.* IV, 4-5; *I Jean* III, 16; *Hébr.* II, 14-15). A son état d'abaissement appartient aussi, selon les théologiens, la descente aux enfers, opinion qui est particulière à l'auteur de la première épître de Pierre (*I Pierre* III, 19-20) et qu'on trouve tout au plus en germe dans celle aux Éphésiens (*Éphés.* IV, 9-10)[1]. Sa vie tout entière a donc donné aux hommes un exemple admirable de soumission au devoir; or, pour que Jésus pût nous

[1] Cf. *Sohar*, ad. Genes. III, où il est dit que les justes parfaits descendent aux enfers pour en délivrer ceux à qui la mort n'a pas laissé le temps d'accomplir leur pénitence. Sur le rapide développement que ce dogme prit dans l'Église, voir l'Évangile de Nicodème, édit. Tischendorf, p. 301 et suiv.

servir de modèle, n'était-il pas nécessaire qu'il fût semblable à nous en toutes choses? Aussi les Évangiles synoptiques ne lui reconnaissent-ils aucune prérogative sur le reste du genre humain, et dans ses discours, Jésus ne s'en attribue jamais aucune; mais déjà dans sa seconde épître aux Corinthiens (*II Cor.* v, 21), l'apôtre Paul déclare formellement qu'il ne connut pas le péché. L'épître aux Hébreux, de même, affirme qu'il fut saint, innocent, sans souillure, séparé des pécheurs (*Hébr.* vii, 26); elle reconnaît, il est vrai, qu'il a été tenté en toutes choses, mais sans pécher, ajoute-t-elle (*Hébr.* iv, 15). La première épître de Jean déclare, à son tour, qu'il n'y a point de péché en lui (*I Jean* iii, 5) et celle de Pierre l'appelle un agneau irréprochable et sans tache (*I Pierre* i, 19). Les écrits apostoliques affirment donc très-positivement que le Christ n'a pas commis de péché; mais ils ne lui attribuent pas l'impeccabilité. Le péché était virtuellement en lui ou dans sa chair, comme en tout homme, mais il ne s'est jamais traduit en acte devant sa conscience subjective. Son développement moral s'est opéré de la manière la plus harmonique, sans aucune de ces crises violentes qui laissent toujours dans le caractère quelque chose de dur, de sombre et d'amer [1].

III. *Sa mort.* — Cependant, quoique la vie terrestre de Jésus offre à l'homme le plus parfait modèle de ce qu'il doit faire pour obtenir la vie éternelle, c'est à sa mort surtout que les Apôtres rapportent l'œuvre rédemptrice, en y attachant une valeur expiatoire. Jésus déjà l'aurait fait avant eux, si l'on s'en rapportait à *Matth.* xx, 28 : *Le fils de*

[1] *Fritzsche*, De ἀναμαρτησία J. Christi, Halle, 1835, in-4°.

l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie comme une rançon pour plusieurs. Mais ces paroles que l'évangéliste lui met dans la bouche contredisent tout son enseignement. Ici Jésus présente sa mort comme le sceau d'une alliance nouvelle, comme le prix de la réconciliation de l'humanité avec Dieu, comme le gage du salut de plusieurs, c'est-à-dire que l'homme ne peut entrer dans le royaume des cieux qu'en tant qu'il accepte le moyen de réconciliation à lui offert par le sang de Jésus. Dans le discours de la montagne, au contraire, c'est la justice ou, en d'autres termes, l'accomplissement de la Loi qui ouvre les portes du ciel ; il suffit pour y entrer, d'observer les commandements de Dieu. Sans doute la rémission des péchés est nécessaire ; seulement on l'obtient, non pas au prix d'une rançon, mais par la repentance et l'humilité. Comment d'ailleurs Jésus aurait-il pu élever à la hauteur d'un principe cette parole des prophètes : *Je veux la miséricorde et non le sacrifice* (*Matt.* IX, 13 ; XII, 8 ; cf. *Osée* VI, 6), si la réconciliation de l'homme avec Dieu dépendait absolument de sa mort, c'est-à-dire d'un sacrifice ? Mais si le dogme de la réconciliation avec Dieu par la mort de Jésus ne s'accorde que difficilement avec l'enseignement du Christ, dont la tendance est purement morale, cette conception se concilie fort bien avec la doctrine apostolique, dont elle est le pivot, qu'elle nous soit présentée comme libre et volontaire (*Gal.* I, 4 ; *Éphés.* V, 2 ; *Phil.* II, 8 ; *I Tim.* II, 6) ou comme arrêtée de tout temps dans les décrets de Dieu (*Rom.* III, 24 ; *I Pierre* I, 20). Les Apôtres enseignent en effet que, par sa mort,

1° Jésus a prouvé que l'esprit peut triompher de la chair, malgré la faiblesse de la nature humaine ; il a ôté ainsi toute

excuse au pécheur obstiné, et en se soumettant à la volonté de Dieu jusqu'à la mort, il lui a offert un sacrifice agréable (*Hébr.* 6-10), il a été une victime propitiatoire (*I Jean* II, 2), pure et sans tache, selon les prescriptions de la Loi (*I Pierre* I, 19; *II Cor.* v, 21) et, en nous purifiant par son sang (*Apoc.* I, 6; *I Jean* I, 7), il nous a consacrés au service du Dieu vivant (*Hébr.* IX, 14), comme un peuple de rois et de sacrificateurs (*Apoc.* I, 6; v, 9-10), comme un peuple saint, adonné aux bonnes œuvres et par conséquent agréable à l'Éternel (*Col.* I, 22, *Tite* II, 14). En d'autres termes, Jésus nous a sanctifiés par l'aspersion de son sang, pour parler comme *I Pierre* I, 2, par allusion au rite mosaïque du sacrifice pour le péché (*Lévit.* IV, 6, 17). Mais les effets de la réconciliation opérée par son sang ne s'étendent qu'aux péchés commis avant le baptême (*Rom.* III, 24; *Hébr.* IX, 15). Le chrétien doit donc s'efforcer de suivre l'exemple que lui a donné Jésus, en triomphant des séductions de la chair avec le secours de la force divine qui habite en lui (*II Cor.* v, 15; *Gal.* v, 24); car si l'on pèche volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifice pour le péché, comme le déclare formellement l'épître aux Hébreux (*Hébr.* x, 26). Le pécheur peut encore cependant espérer en l'intercession de Jésus-Christ [1], selon la première Épître de Jean (*I Jean* II, 1).

2° Il a brisé le joug de la Loi mosaïque et non-seulement de la loi politique et rituelle, mais même de la loi morale, comme cela semble résulter de *Rom.* VI, 15; *Gal.* v, 13; parce que, bien qu'innocent lui-même, il s'est soumis pour nous à la malédiction de la Loi (*Gal.* III, 13), et il a ainsi abattu

[1] *Löffer*, Abhandlung über die kirchliche Genugthungslehre, Züllich., 1796, in-8°.

les barrières qui séparaient les Juifs des Gentils (*Éphés.* II, 14-16), en substituant à l'ancienne autorité extérieure un nouveau principe de vie spirituelle.

3° Il a affranchi le pécheur de la terreur des châtiments divins (*Rom.* V, 9; VIII, 1, 33), en le rétablissant dans la communion la plus étroite avec Dieu (*Rom.* V, 1; *Éphés.* II, 18; *I Pierre* III, 18), en remplissant son cœur du profond sentiment de l'amour de Dieu (*Rom.* V, 8; VIII, 31 et suiv.; *Éphés.* III, 12; *I Jean* IV, 9-10; V, 14), et en rendant ainsi la paix à sa conscience délivrée des angoisses qu'inspire le sentiment de la culpabilité (*Rom.* V, 1; *Hébr.* IX, 14; X, 22).

Mais comment la mort d'un seul a-t-elle pu procurer tous ces bienfaits? Comment la justice de Dieu a-t-elle été satisfaite? Les Apôtres s'expriment à ce sujet conformément aux idées de toute l'antiquité sur les sacrifices. Tous les anciens peuples croyaient que la victime expiatoire, chargée des péchés du coupable, souffrait le châtiment à sa place[1]. Lors donc que Jésus mourait comme victime expiatoire pour les péchés des hommes, tout le genre humain était censé avoir subi en lui le châtiment de ses fautes, et l'on pouvait dire que sa mort avait aboli le châtiment du péché (*II Cor.* V, 14-15; *I Jean* II, 2; IV, 10). Cette doctrine de la substitution, très-ancienne chez les Juifs (*II Samuel* XII, 15 et suiv.; XXIV, 10; *Esaïe* LIII, 4 et suiv.; *Daniel* XI, 35), portait une atteinte mortelle à la sainteté de la loi morale, qui défend de punir l'innocent pour le coupable; elle pouvait donc avoir les plus funestes effets pratiques; les Apôtres le sentirent bien. Aussi, sans se soucier de tomber en contradiction avec eux-mêmes, sacrifiant dans leur enseigne-

[1] *Lévitique* VI, 7. — *Hérodote*, Historiæ, lib. II, c. 39. — *César*, De bello gallico, lib. VI, c. 16. — *Ovide*, De fastis, lib. VI, v. 160.

ment pratique les résultats de la théorie, s'efforcèrent-ils d'en atténuer les redoutables conséquences, en enseignant que la rédemption ne s'étend qu'aux péchés commis avant le baptême et que la justification n'est pas le résultat immédiat de la mort du Sauveur, mais qu'il faut que nous nous en appropriions nous-mêmes les fruits salutaires par une pieuse confiance dans ses effets ou par la foi en son sang (*Rom.*, III, 25), foi manifestée par la régénération, c'est-à-dire par un complet changement de vie (*Rom.* VI, 4; *I Cor.* V, 15; *II Jean* I, 7). Le chrétien ne doit, ne peut plus pécher; il est saint, ἅγιος. Mais à quelle époque de l'histoire de l'Église, la réalité a-t-elle répondu à cet idéal? A-t-on jamais vu chez les chrétiens une absence absolue du péché? Faudrait-il conclure de ce que nous apprend l'expérience que la foi telle que l'entendait Paul, et la régénération qui en est la conséquence nécessaire, n'ont jamais existé de fait? N'est-il pas plus rationnel d'admettre que l'Apôtre ne concevait pas la régénération comme un acte instantané, complet, absolu, opéré par la foi; mais comme une amélioration progressive à laquelle les efforts de l'homme ne devaient pas rester étrangers, et dont le point de départ était la conviction de la messianité du Christ? C'est en vue de cette renaissance de l'homme que Dieu accepte la substitution et lui remet la coulpe de ses péchés antérieurs, en d'autres termes, qu'il le déclare justifié ou juste, δίκαιος; mais la foi ne le rend pas impeccable, et le sang du Christ ne le purifie pas, ne le sanctifie pas au point de prévenir ses rechutes. Les Apôtres d'ailleurs ne rattachent à leur notion de substitution aucune idée de satisfaction vicaire offerte à Dieu dans le sens des théologiens d'un âge postérieur. Aussi leur théorie, tout infé-

rieure qu'elle est aux idées déjà émises par quelques prophètes, prêtait moins le flanc que la théorie moderne aux objections de la philosophie. Cependant elle ne se conciliait guère avec la justice et la bonté de Dieu. Les Apôtres d'ailleurs ne présentent pas partout la mort de Jésus comme un sacrifice expiatoire. Elle est aussi, surtout dans l'épître aux Hébreux, assimilée à un de ces sacrifices qui, chez les Anciens, scellaient toutes les alliances (*Hébr.* IX, 15-20; XIII, 20), mais, dans l'un comme dans l'autre cas, les effets du sacrifice sont déclarés permanents, durables, et il ne doit pas être renouvelé (*Hébr.* IX, 12, 26; X, 12; XIII, 20; *Rom.* VI, 10; *I Pierre* III, 18). Quelquefois aussi, l'œuvre de la rédemption est mise par les Apôtres dans un rapport plus direct avec la résurrection du Christ qu'avec sa mort (*I Cor.* XV, 17). Dieu a ressuscité Jésus et l'a fait asseoir à sa droite afin qu'il continue à conduire ses disciples dans les voies de la régénération (*Actes* V, 31) et d'une nouvelle vie spirituelle (*Rom.* VI, 4; *I Pierre* III, 21). Rendu digne d'entrer dans le Saint des Saints par sa pureté et sa mort expiatoire (*Hébr.* II, 9), élevé au dessus de toutes les créatures à cause de son obéissance (*Philipp.* II, 9), prince des vivants et des morts (*Rom.* XIV, 9), le Christ, dans son état d'exaltation, ne cesse d'intercéder pour nous (*Rom.* VIII, 33; *Hébr.* VII, 25; *I Jean* II, 1), et nous pouvons avoir une confiance d'autant plus grande en son intercession, qu'il a appris par sa propre expérience combien est faible la nature humaine (*Hébr.* II, 16-18; IV, 15-16).

§ 138.

Royaume de Dieu.

Nous avons vu que l'ancienne théocratie mosaïque n'admettait dans son sein que les Israélites et que, pour participer à leurs priviléges, l'étranger devait se soumettre à la circoncision comme à toutes les prescriptions de la Loi. Dans le plan de Jésus, le royaume de Dieu ou des cieux devait embrasser toutes les nations, et les conditions d'admission dans la nouvelle théocratie étaient la conversion accompagnée d'une pieuse confiance en Dieu.

Les Apôtres eurent de la peine à comprendre un plan qui heurtait aussi fortement leurs préjugés de naissance (*Actes* x-xi, 18). Le particularisme de l'Apocalypse est moins étroit sans doute que celui du judaïsme (*Apoc.* v, 9; vii, 9); cependant elle ne place pas encore les Gentils sur la même ligne que les descendants d'Abraham, puisque, d'après *Apoc.* vii, 4, le nombre des élus doit être de 144,000 ou 12,000 × 12, c'est-à-dire de 12,000 pour chacune des douze tribus d'Israël. Or, si le nombre des tribus israélites conserve son importance dans le royaume messianique, n'est-il pas clair que le peuple d'Israël est toujours le peuple chéri de Dieu et que les Gentils ne sont avec lui que dans un rapport secondaire, comme le prouve aussi *Apoc.* xxi, 12? Ne semble-t-il même pas que pour l'auteur, comme pour les anciens Hébreux, le mot idolâtrie soit toujours synonyme d'immoralité, d'impureté, d'impiété? Pour lui, le plus grand des

crimes est de manger d'un animal sacrifié aux idoles (*Apoc.* II, 14, 20), comme aussi pour les Apôtres palestiniens (*Act.* XV, 29), tandis que pour Paul, c'est une chose indifférente. C'est que de tous les Apôtres, en effet, Paul fut celui qui comprit le plus vite et le mieux l'universalisme de Jésus. Pour lui, il est vrai, Israël est toujours un peuple privilégié (*Rom.* III, 1-2; IX, 4-5); toutefois, dans son opinion, qui sur ce point surtout, s'éloignait du judéo-christianisme, le Christ est le fondateur d'un nouveau royaume dont le but final est de conduire tous les hommes à la félicité céleste. Dieu avait de tout temps établi des institutions qui devaient y préparer. Aux Gentils, il s'était révélé par le spectacle de la nature et la voix de la conscience (*Rom.* I, 19-21; II, 14-15); aux Juifs, il avait donné en surplus la Loi et les prophètes; mais aveuglés par leurs passions charnelles, ni les uns ni les autres n'avaient voulu comprendre, et ils s'étaient plongés de plus en plus profondément dans le vice et la débauche. Cependant Dieu, qui veut le salut de tous les hommes, leur envoya un réformateur pour les ramener à la pureté morale et les faire tous entrer dans son royaume. Jésus a donc aboli toute distinction entre les Juifs et les Gentils, en leur enseignant qu'il n'y a qu'un seul Dieu pour les uns comme pour les autres (*Rom.* III, 29; *Gal.* III, 28; *Éphés.* II, 18). A l'époque où furent rédigés les écrits apostoliques, cette idée d'une théocratie universelle basée sur la régénération morale et sur une union plus intime avec Dieu, avait à peu près triomphé partout; seulement les écrits johanniques ne se placent pas absolument au point de vue théocratique; ils peignent de préférence Dieu comme un père et les hommes comme ses enfants.

Le premier caractère du royaume du Christ est donc d'être universel; le second, d'être éternel (*Apoc.* XI, 15; *Hébr.* XII, 28; *II Pierre* I, 11); les fondements en sont posés, mais il ne sera complétement établi qu'à la parousie, et lorsque le Christ aura triomphé de tous ses ennemis, il remettra le gouvernement à son Père (*I Cor.*, XV, 24-28). D'ici là, la communauté des croyants forme l'Église du Christ, que les Apôtres, qui ne distinguent pas rigoureusement entre les notions du temporel ou du transitoire et de l'éternel, confondent souvent avec le royaume idéal du Christ, en sorte que, sous le nom de royaume de Dieu, ils entendent tantôt l'assemblée des fidèles sur la terre ou l'Église (*Rom.* XIV, 17; *I Cor.*, IV, 20; *Col.* I, 13), tantôt l'assemblée des fidèles glorifiés dans le ciel (*I Cor.* VI, 9; *Gal.* V, 21; *II Tim.* IV, 18). Mais quelque sens qu'ils y attachent, l'universalité reste un de ses caractères. Toutes les nations sont invitées à participer aux priviléges des citoyens de ce royaume; seulement cette vocation avait été d'abord adressée aux Juifs (*Rom.* I, 16), dépositaires des promesses de Dieu (*Rom.* III, 1, 2); et c'est leur endurcissement qui est cause qu'elle l'a été ensuite aux Gentils (*Rom.* XI, 30). Cependant, ajoute Paul, les Juifs eux-mêmes finiront par répondre à l'appel du Christ[1], qui deviendra ainsi, sous l'autorité suprême de Dieu (*I Cor.* XI, 3), le chef d'un grand empire moral, d'où les pécheurs seuls seront exclus (*I Cor.* VI, 9-10; *Gal.* V, 19-21; *Éphés.* IV, 15; V, 5, 23; *Col.* I, 18;

[1] Cette opinion de la conversion des Juifs, qui devait avoir lieu dans un temps assez rapproché, vu la proximité de la fin du monde (*Rom.* XI, 25-32) est particulière à Paul. Il l'appuie sur *Ésaïe* LIX, 20-21, combiné avec XXVII, 9 et interprété à la manière rabbinique; car ces passages se rapportent proprement au retour de l'exil.

I Pierre II, 9 ; *II Pierre* I, 10, 11) et d'où seront bannis la mort, le péché et le mal (*I Cor.* XV, 26; *Apoc.* XX, 14).

La première condition à remplir pour entrer dans l'Église du Christ, ou, pour parler comme Pierre, dans la maison de Dieu (*I Pierre* IV, 17), c'est la conversion, que le quatrième évangile appelle une régénération, une nouvelle naissance (*Jean* III, 3), image souvent employée dans les écrits apostoliques (*I Pierre* I, 23; *Éphés.* IV, 22-24; *Coloss.* III, 9-10). Crucifier la chair avec ses affections et ses convoitises, c'est renaître à une nouvelle vie en Christ (*Rom.* VI, 4; *Gal.* V, 24), vie qui doit être régie par une nouvelle loi spirituelle, par la loi de l'esprit de vie (*Rom.* VIII, 2; *II Cor.* V, 15), et se manifester par des œuvres convenables à la repentance (*Actes* XXVI, 20). Les régénérés sont affranchis de la domination du péché (*Rom.* VI, 14), selon l'apôtre Paul, ou, pour parler comme la première épître de Jean, ils ne peuvent pécher (*I Jean* III, 6, 9), doctrine qui, mal comprise, a donné naissance plusieurs fois à de déplorables abus. Le symbole de cette renaissance spirituelle et en même temps le signe d'admission dans l'Église, c'est le baptême, qui s'administra d'abord au nom de Jésus seul (*Actes* II, 38), le néophyte, pour le recevoir, n'ayant eu dans l'origine d'autre profession de foi à faire qu'à reconnaître Jésus pour le Messie qui avait paru. Cette formule si simple ne tarda pas à se modifier (*Matt.* XXVIII, 19), et il devait en être ainsi dès l'instant que l'on en était venu à regarder le Saint-Esprit comme le principe de la vie chrétienne, ce qui paraît être arrivé de bonne heure. Les premiers chrétiens étaient fermement convaincus que celui qui recevait le baptême au nom de Jésus, recevait en même temps le Saint-Esprit, conformément aux promesses di-

vines (*Joël* II, 28-29). Si Jésus, en effet, possédait l'Esprit de Dieu dans toute sa plénitude, si l'Esprit s'était uni à lui réellement, essentiellement, σωματικῶς, soit à sa conception, soit à son baptême, lui était-il impossible de le communiquer à d'autres? Cependant il n'est question qu'une seule fois, avant la Pentecôte, de la communication directe du Saint-Esprit à un disciple (*Matt.* XVI, 17). Tant que Jésus était au milieu d'eux, les disciples, en effet, n'avaient pas besoin d'une révélation immédiate de la vérité divine; mais après sa mort, comme il ne leur avait pas dévoilé son plan tout entier, parce qu'ils n'étaient pas encore aptes à le comprendre (*Jean* XVI, 12; *Actes* I, 6), il était nécessaire qu'ils reçussent une instruction plus complète, et en même temps, qu'ils fussent fortifiés pour la lutte qu'ils allaient avoir à soutenir. Jésus promit donc à ses Apôtres la communication du Saint-Esprit (*Luc* XXIV, 49; *Jean* XIV, 26; XVI, 7); mais cette communication de la vertu d'en haut ne leur fut pas réservée à eux seuls (*Actes* II, 1; cf. I, 15); ils paraissent seulement l'avoir reçue en plus grande abondance, puisque eux seuls pouvaient communiquer le Saint-Esprit par l'imposition des mains (*Actes* VIII, 14-17) à ceux qui avaient été baptisés par de simples fidèles. Aussi la seule supériorité qu'ils revendiquent, c'est d'avoir été choisis pour témoins des enseignements et de la résurrection de Jésus (*Actes* X, 41). Paul même ne pouvait se l'attribuer, puisqu'il n'avait ni entendu, ni vu Jésus. Pour justifier sa prédication, il était donc obligé d'en appeler à la vision du chemin de Damas (*I Cor.* XV, 8-9) et à la mission dont il avait été chargé immédiatement par le Christ (*Actes* XXII, 6 et suiv.; XXVI, 16-17), qui l'avait choisi pour l'apôtre des Gentils (*Gal.* II, 7) et l'avait confirmé dans cette charge par

des révélations et des visions répétées (*Actes* XVI, 9-10; XXII, 18; *II Cor.* XII, 1-4), qu'il croyait émanées de secrètes communications de son âme avec Dieu, et qui n'étaient au fond que des rêves de son imagination surexcitée par une tension continuelle vers le monde invisible. Il se prétendait donc inspiré par l'Esprit de Dieu, aussi bien que les autres Apôtres (*I Cor.* II, 12-13; VII, 40), et, en cela, il avait d'autant plus raison, que, comme nous venons de le dire, à la Pentecôte même, le Saint-Esprit n'était pas descendu sur les Apôtres seuls; il était le principe de vie dans toute l'Église; ceux qui administraient la communauté chrétienne en étaient remplis, et leur mentir c'était mentir au Saint-Esprit (*Actes* V, 3-9; XI, 24); c'est lui qui dirigeait les missionnaires de l'Église jusque dans leurs moindres actes (*Actes* VIII, 29; X, 19; XI, 12; XIII, 2; XV, 28); c'est lui qui suscite des prophètes, qui envoie aux fidèles des songes et des visions (*Actes* XI, 28; XX, 23; XXI, 4, 10-11). En un mot, tout ce qu'il y a de bien et de beau dans l'Église, les bonnes pensées, les généreuses résolutions, le zèle pour la religion, le courage en face de la persécution, tout est rapporté au Saint-Esprit par les premiers chrétiens; car, nous l'avons déjà dit, les écrits apostoliques ne connaissent pas la distinction subtile entre la providence médiate et la providence immédiate. Pour les Apôtres comme pour les prophètes de l'Ancien Testament, Dieu agit toujours directement.

Les opérations du Saint-Esprit sont donc très-variées dans l'Église (*I Cor.* XII, 1 et suiv.). C'est lui en particulier qui donne la connaissance de la vérité, dévoile les mystères divins, qu'il lui appartient de sonder (*I Cor.* II, 10), et rend persuasive la parole apostolique (*I Cor.* II, 4); c'est lui qui

opère la sainteté intérieure (*Éphés.* III, 16), qui inspire l'amour fraternel (*I Pierre* I, 22), et en général toutes les vertus chrétiennes (*Gal.* V, 22); c'est lui encore qui rend la tranquillité à l'âme en lui donnant le sentiment de la plus intime communion avec Dieu et Jésus-Christ (*Rom.* VIII, 15; *Gal.* IV, 6; *I Jean* III, 24; IV, 13); c'est lui enfin qui apprend aux fidèles à supporter leurs douleurs comme des épreuves salutaires (*Rom.* VIII, 27; *I Pierre* IV, 14) et qui les remplit d'une joyeuse espérance (*Rom.* XV, 13), tout en priant pour eux (*Rom.* VIII, 25-26). Ce n'est pas tout encore, l'Esprit répand dans l'Église des dons surnaturels (*I Cor.* XII, 7-10), dont le plus merveilleux est sans aucun doute celui des langues[1]. Ce don ou charisme, que Paul estime moins que celui de prophétie (*I Cor.* XIV, 3, 4, 6, 22) et qui n'existe plus dans l'Église depuis que l'enthousiasme religieux s'est refroidi, ne consistait bien certainement pas dans une connaissance surnaturelle de langues étrangères. C'était un état d'extase qui ravissait le μάντις ou celui en qui il se produisait, aux impressions du monde extérieur et provoquait chez lui des phénomènes somnambuliques pendant lesquels il prononçait des sons inarticulés ou des paroles incohérentes, dont il ne conservait ensuite aucun souvenir clair, tandis que le prophète avait toujours conscience de ce qu'il disait ou faisait. Telle est l'idée que l'on peut se faire de ce charisme, d'après la description donnée par Paul, qui était lui-même fort sujet à des extases de cette nature (*II Cor.* XII, 1 et suiv.). Tels étaient les priviléges

[1] *Schulthess*, De Charismatibus spiritûs sancti, Leipz., 1818, in-8°. — *Meyer*, De Charismate τῶν γλοσσῶν, Hanovre, 1797, in-8°. — *Bleek*, Ueber die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν, dans les Theologische Studien und Kritiken, Hamb., 1829, in 8°, cah. 1. — *Olshausen*, Ueber das Charisma des γλώσσαις λαλεῖν, Ibid. cah. 3.

dont jouissaient les fidèles dans l'Église; mais pour recevoir une aussi abondante effusion de l'Esprit, il ne suffisait pas de la conversion, il fallait encore la foi, qui devait naître librement par conséquent dans la conscience humaine. Mais pour acquérir la foi, il fallait absolument apprendre à connaître l'Évangile, et il ne dépendait pas de l'homme de remplir cette troisième condition, comme les deux autres. Il est vrai que le Christ devait être prêché à toutes les nations; mais dans le fait, il ne l'avait pas été, et même parmi ceux à qui l'Évangile avait été annoncé, combien ne l'avaient pas reçu! Était-ce leur propre faute ou la suite d'un décret de Dieu?

Cette question difficile fut surtout traitée par Paul, qui la résolut comme il était naturel de s'y attendre de la part d'un homme nourri dès son enfance des doctrines fatalistes des Pharisiens[1]. Se plaçant au point de vue de l'ancienne théocratie et transportant au nouveau royaume de Dieu les idées des Israélites, Paul enseigna que les chrétiens sont, comme l'avaient été les Juifs dans l'ancienne économie, le peuple élu de Dieu et, de même que le choix du peuple d'Israël parmi tous les peuples de la terre n'avait pas été déterminé par ses mérites supérieurs, mais avait été l'effet de la pure grâce de Dieu, l'élection de celui qui est appelé à participer aux bienfaits de la mort du Christ n'est pas la récompense d'un mérite quelconque. Dieu appelle qui il lui plaît, d'après un décret éternel ou une prédestination divine, et nul n'a le droit de lui demander compte de ses préférences, puisqu'il est le créateur et nous ses créatures. D'ailleurs Paul lui-même ne reste pas toujours fidèle à cette

[1] Voyez *Josèphe*, Antiquit. jud., lib. VIII, c. 15, § 6.

théorie destructive de toute morale pratique; car chaque fois qu'il descend de la généralité abstraite pour entrer dans la vie réelle, il tombe en contradiction avec lui-même en affirmant que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres (*Rom.* II, 6; *I Cor.* III, 8, 14; IX, 17; *II Cor.* V, 10; *Gal.* VI, 7), et en présentant l'héritage céleste comme la récompense de nos efforts individuels (*I Cor.* IX, 25; *Philipp.* III, 14; *II Thess.* II, 19). Les chrétiens sont donc la race élue (*I Pierre* II, 9). Admis dans l'Église par le baptême, auquel les Apôtres attachaient autant d'importance que les Juifs à la circoncision (*Actes* II, 38, 41; X, 48; *Rom.* VI, 3; *Gal.* III, 27), et qui était pour eux le symbole de la renaissance spirituelle en Christ, ou, en d'autres termes, de la rémission des péchés ou du salut (*I Pierre* III, 21), les chrétiens deviennent membres d'un seul corps (*I Cor.* XII, 13), dont le lien religieux est le repas eucharistique institué en mémoire de la mort du Christ (*I Cor.* XI, 25), symbole d'une union spirituelle avec lui (*I Cor.* X, 16).

§ 139.

Eschatologie.

Tychsen, De παρουσίᾳ Christi et rationibus de adventu Christi in Novo Testamento obviis, Gott., 1785, in-4°. — *Koken*, De reditu Messiæ ad judicium gentium, Gött., 1800, in-4°.

Le Christ avait annoncé à ses disciples son prochain retour sur la terre, plus ou moins clairement et sans en fixer l'époque précise. Les Apôtres s'attachèrent d'autant plus fermement à cette promesse de leur Maître, que la destinée

de Jésus avait réalisé à moins d'égards la conception juive du Messie, et qu'ils devaient, en présence de la croix, soit abandonner l'idée de sa messianité, soit se rattacher avec énergie à l'idée qu'il reviendrait sur la terre pour accomplir l'œuvre messianique.

Cette espérance de la prochaine parousie se fait jour dans tous les écrits du Nouveau Testament, sauf le quatrième Évangile, mais nulle part sous une forme aussi concrète que dans l'Apocalypse (*I Cor.* xv, 51 ; *I Thess.* iv, 15, 17 ; v, 2 ; *Hébr.* x, 25, 37 ; *I Pierre* iv, 7 ; *Apoc.* iii, 3 ; xvi, 15 ; xxii, 7, 20 ; *Jacq.* v, 7, etc.). Elle aurait lieu au moment où l'on s'y attendrait le moins (*I Thess.* v, 1-2) ; cependant elle serait annoncée par de terribles calamités, par des apostasies (*I Thess.* v, 3 ; *I Tim.* iv, 1 ; *II Tim.* iii, 1), et par l'apparition de l'antichrist (*II Thess.* ii, 1-12), personnification de l'esprit d'incrédulité (*I Jean* ii, 22). Porté sur les nues, entouré de légions d'anges (*I Thess.* iii, 13 ; *II Thess.* i, 7), Jésus descendra du Ciel pour présider à la résurrection des morts et au jugement dernier. Tel était l'ardent espoir des premiers chrétiens; mais à mesure que les années s'écoulèrent, la foi en la prochaine parousie s'affaiblit peu à peu jusqu'à ce que, abandonnant enfin une vaine espérance, ils s'en tinrent à une vérité abstraite (*II Pierre* iii, 12-14), à l'idée d'une résurrection spirituelle et morale si clairement enseignée déjà dans les écrits johanniques. Beaucoup d'entre eux cependant ne purent franchir les bornes étroites du matérialisme judaïque, et jusqu'à nos jours, le dogme de la résurrection des morts, qui avait rencontré déjà des adversaires dans l'Église apostolique (*I Cor.* xv, 12), est resté un des dogmes fondamentaux de l'enseignement chrétien, comme il l'avait été de celui des apôtres, surtout de Paul,

qui le prouvait par la résurrection du Christ (*I Cor.* xv, 13).

Voici, en résumé, la doctrine du Nouveau-Testament sur les choses finales, c'est-à-dire sur la résurrection, le jugement dernier et la fin du monde.

La résurrection des morts sera opérée par Dieu (*I Cor.* vi, 14; *II Cor.* i, 9), ou par Christ (*Phil.* iii, 27), agissant comme son instrument (*II Cor.* iv, 14). Elle aura lieu à la parousie (*I Cor.* xv, 23), au même instant, au son de la trompette qui célèbrera le retour du Christ (*I Cor.* xv, 52). C'est au moins ce que Paul affirme dans un endroit de ses épîtres, tandis qu'ailleurs il ne semble pas admettre une résurrection générale et instantanée, puisqu'il déclare expressément que ceux qui sont morts en Christ ressusciteront premièrement (*I Thess.* iv, 16). C'est ce que l'Apocalypse appelle la première résurrection (*Apoc.* xx, 5), s'exprimant sur ce point beaucoup plus clairement que Paul, qui ne voyait peut-être pas très-distinctement les moyens de concilier le royaume millénaire, terrestre et matériel des Juifs avec le royaume moral, conçu par Jésus-Christ. Le grand apôtre expose en effet sur l'eschatologie des idées toutes particulières. Il ne conçoit pas la résurrection comme une restauration du corps terrestre, mais comme un développement, un épanouissement de ce corps, qui sera transfiguré pour devenir l'organe immortel de l'âme (*I Cor.* xv, 35-50), et cette transfiguration s'opérera non-seulement chez les morts, mais chez les vivants (*I Cor.* xv, 51-52; *I Thess.* iv, 15-17), à la réapparition du Christ comme roi théocratique. Ce corps, ainsi transfiguré, ne sera pas un autre corps; ce sera seulement un corps incorruptible, parce que rien de terrestre, de corruptible, ne peut entrer dans le royaume de Dieu (*I Cor.* xv, 50-53) et que les ressuscités monteront dans le Ciel pour y

régner avec le Christ (*I Thess.* IV, 17 [1]). Il semble donc que Paul ne partageait pas absolument les idées chiliastiques de ses collègues palestiniens, si clairement formulées dans l'Apocalypse (*Apoc.* II, 26, 27; V, 10; XX, 4-6); aussi ne parle-t-il jamais d'une seconde mort, comme celle-ci (*Apoc.* XX, 14). Tout se passe pour lui, la résurrection et le jugement dernier, au moment de la parousie (*I Cor.* IV, 5; XV, 23), à laquelle les épîtres de Pierre et de Jacques rattachent aussi la rémunération (*Jacq.* V, 7-8; *I Pierre* I, 7; IV, 7; V, 10). C'est le Christ comme représentant du Dieu suprême, qui présidera à ce dernier jugement (*Actes* XVII, 31; *Rom.* II, 16; XIV, 10; *II Cor.* V, 10; *II Tim.* IV, 1), qui comprendra tous les hommes, les morts aussi bien que les vivants, s'étendra à tous les actes de la vie, et même aux pensées les plus secrètes (*Rom.* II, 6; *I Cor.* IV, 5) et qui s'exercera avec une souveraine justice (*Rom.* II, 5). Les vicieux et les incrédules, c'est-à-dire les ennemis du christianisme (*II Thess.* I, 8-9), seront livrés à des supplices éternels, plongés dans l'étang de soufre et de feu (*Apoc.* XIX, 20; XX, 10; XXI, 8) ou dans les ténèbres (*Jude* 13). Paul, qui n'emploie jamais de semblables images, et qui parle moins du châtiment des méchants que de la félicité des justes, qu'il fait consister dans une connaissance religieuse parfaite (*I Cor.* XIII, 10, 12) et en une intime union avec le Christ (*I Thess.* IV, 17) à qui ils seront semblables (*I Jean* III, 2), enseigne que la béatitude céleste durera éternellement. Le monde actuel disparaîtra (*I Cor.* XV,

[1] Sur ce point, Paul n'a pas toujours été d'accord avec lui-même. Dans sa première épître (*Rom.* VIII, 19-22), il parle d'une métamorphose de la terre qui devait avoir lieu à la parousie. Or, il est difficile de comprendre le but de cette glorification du monde matériel, à moins d'admettre que la terre, dans son opinion, devait être rendue propre à servir de séjour aux élus.

24 ; *Apoc.* XXI, 1), consumé par le feu selon la seconde épître de Pierre (*II Pierre* III, 12) pour faire place à un nouveau ciel et à une nouvelle terre, où règnera la justice (*II Pierre* III, 13), d'où le mal sera banni (*Apoc.* XXI, 3-4) et où Dieu sera tout en tous (*I Cor.* XV, 28), nous dit saint Paul, entendant sans doute, par cette formule panthéistique, non pas une absorption absolue de l'âme humaine dans l'Esprit universel, mais une union intime, mystique, où elle gardera la conscience de sa personnalité.

FIN.

TABLE

Pages.

Introduction.

PREMIÈRE PÉRIODE.

Mythologie hébraïque.

DEUXIÈME PÉRIODE.

Hébraïsme.

TROISIÈME PÉRIODE.

Judaïsme.

QUATRIÈME PÉRIODE.

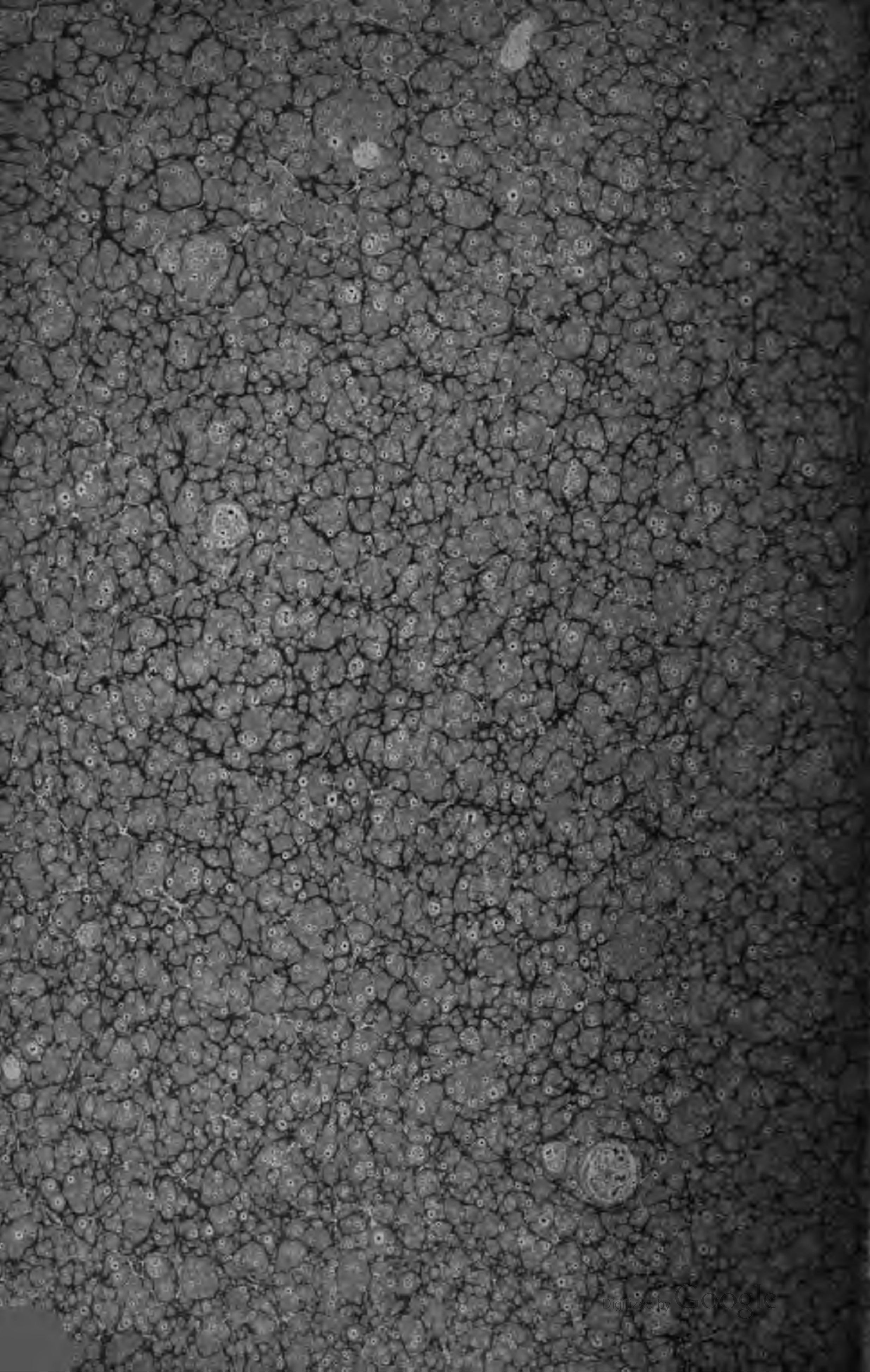
Christianisme.

I. Christianisme évangélique.

II. Christianisme apostolique.

FIN DE LA TABLE.

SAINT-DENIS. — TYPOGRAPHIE DE A. MOULIN.




MAY 6 1884

